

مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي

المغترلة. الأشعة

وأثرها في تطور علم الحوار

دكتور

خالد حربي



المعتزلة - الأشاعرة

وأثرها في تطور علم الحوار

دكتور

خالد حربي

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠١٠



رقم الإيداع : 2009/ 13374
الترقيم الدولي : 2 - 059 - 438 - 977

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

"سورة النحل ، آية 125"

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾

"سورة الأنفال ، آية 6"

﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ

مِنْ مَحِيصٍ﴾

"سورة الشورى ، آية 35"

مقدمة الكتاب

من الذابت أو الحركة العلمية بمردها قد بلغت دروتها في المجتمع العلمي الإسلامي إبان العصر العباسي الثاني . وقد اتحدت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل . وترجمة . وتشيح وتعليق . وتأليف وابتكار . وكان من أبرز صورها أيضا انتشار مجتس التعليم في معظم أرجاء العالم الإسلامي آنذاك .

وقد كثر الكتابات العربية والغربية التي تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم . فقلما تجد أي علم من علوم الحضارة العربية الإسلامية . لم يتم تناوله . سواء من الجانب العربي ، أو الغربي . فهناك كتابات في تاريخ الطب . والكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات . والفلك ، والفلسفة . والمنطق ، وعلم الكلام ، وعلوم الدين . واللغة . والفقه . والحديث ، والقراءات ، والتاريخ . والجغرافيا ، والاجتماع ، وفنون القتال ، والفلاحة . والرحلات .. وغير ذلك .

وإذا كنا حاليا - على المستوى العربي - نحاول إعادة صياغة تاريخ العلم العربي الإسلامي في عصور ازدهاره كثروة معرفية قديمة يمكن أن تدفع بالامة الى الامام . فإن جعية العلوم العربية الإسلامية ما زالت تحوى علوما " منسية " . تنتظر من يكشف عنها من الباحثين المعاصرين . وبصفتي باحثا في تاريخ العلم العربي الإسلامي . وحدثني أستاذ علم ينذر أن تجد فيه كتابات متخصصة . مع أن أغلب العلوم انسانية الذكر قلما تستعنى عنه كاساس مهم من أسس قيامها وتثبيت اركانها . وأقصد به (علم الحوار) أو الجدل والمناظرة . فمع أن العلماء العرب والمسلمين لم يهردوا كتابات مستقلة لهذا العلم - أو المر كذا - كما يسمى - إلا في القليل النادر . لكن أسسه وقواعده تكاد تسري بين حبات غائبة العلوم كخطاب معرفي مشترك لا ينبغي الاستغناء عنه .

وتعد المعنولة والأشاعرة من المدارس الكلامية التي ولدت وقامت على " الحوار " . وعلى ذلك فإن هذه الدراسة تحاول - تحيب على بعض

التساؤلات التى تمثل فرضياتها الرئيسية وهى :

- ما الأسس التى قامت عليها كل جماعة . وما طبيعة العلاقات القائمة بين أفرادها ؟
- هل كانت آراء كل جماعة سابقة على غيرها من الفرق أو المدارس الكلامية ، أم كانت هناك آراء سابقة عليها ؟
- ما مدى الاتفاق أو الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة . وما الطبيعة المعرفية التى تحكم العلاقة بينهما : تعاون . أم صراع ، أم منافسة ؟
- ما الذى أدت إليه الطبيعة المعرفية التى حكمت العلاقة بينهما . فهل أدت الى التواصل ، أم التقاطع ، وما تأثير ذلك على المجتمع العلمي بخاصة ، والمجتمع الإسلامى بعامه ؟
- أسئلة منهجية وجوهرية . تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها .

الله أسأل أن ينتفع بعملى هذا

وهو تعالى من وراء القصد وعليه التكلان .

واليه المرجع والمآب

د . خالد حربى

الطيب الأول

مقامات منجية

الفصل الأول

الجدل : بداية علم الحوار

مقدمة :

فى تعريفه للجدل كعلم يذهب ابن الأكفاني الى أنه أجزاء المنطق، ويخصه بالمباحث الدينية فيقول : " علم يتعرف منه كيفية الحجج الشرعية ، ودفع الشبهة ، وقوادح الأدلة ، وترتيب النكت الخلافية . وهذا مولد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق ، ولكنه خصص بالمباحث الدينية⁽¹⁾ .

ويربط ابن خلدون معنى الجدل بالمناظرة لما لها من آداب يجب معرفتها والألتزام بها من قبل المتجادلين ، فيقول : " الجدل هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم "⁽²⁾ . وهو يذكر أن سبب وضع شروط ومبادئ معينة للمناظرة هو أنه " لما كان باب المناظرة فى الرد والقبول متسعا ، وكل واحد من المتناظرين فى الاستدلال والجواب يرسل عنانه فى الاحتجاج ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة الى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظرون عند حدودها فى الرد والقبول "⁽³⁾ . وهذه الأحكام تتضمن ما يلي⁽⁴⁾ :

1 - حال المستدل والمجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثاني معترضا مبينا محل اعتراضه أو معارضته .

2 - متى يجب على المستدل السكوت ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال . وينتهى ابن خلدون من ذلك الى تعريف عام للجدل أو المناظرة بالإضافة الى تحديده لنوعين منها : نوع خاص بالأدلة

⁽¹⁾ ابن الأكفاني ، ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ، تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، مراجعة احمد حلمى عبد الرحمن ، الفكر العربى ، القاهرة (د . ت) ، ص 163 .

⁽²⁾ ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة المكنية النجارية بمصر ، بدون تاريخ ، ص 457 .

⁽³⁾ انرجع السابق ، نفس الصفحة .

⁽⁴⁾ انرجع السابق ، نفس الصفحة .

الشرعية ونوع آخر خاص بأي علم من العلوم ، فيقرر ⁽¹⁾ أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحدود ، والآداب في الاستدلال التي توصل بها إلى حفظ رأي وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره ، وهي طريقتان : طريقة البردوي وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال ، وطريقة العميدي وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان .

وإذا تطرقنا إلى أشهر تعريفات علم الكلام ، ومن بينها تعريف الفارابي ، وابن خلدون ، نجد أن معنى الكلام يتضمن ضمنياً الجدل والمناظرة ، وإن كان في دائرة المسائل الاعتقادية فقط . يقول الفارابي : علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما يخالفها بالأقوال ⁽²⁾ .

ويقول ابن خلدون : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ⁽³⁾ .

أما الشهرستاني فنجد أنه يرادف بين الكلام والجدل والمناظرة ، وهو ما يذكره الدكتور أبو ريده ⁽⁴⁾ : من أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما صادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل .

ويأخذ دي بور برأي الشهرستاني ، ويرادف معه بين لفظي الكلام والجدل بقوله : وأحسن عبارة ندل بها على الكلام هي Theologische Dialektika (الجدل في المسائل الاعتقادية) أو

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة 1968 ، ص 131 .

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 458 .

(4) د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، هامش ص 95 من ترجمته لكتاب دي بور المذكور في الهامش التالي . .

بدايات الجدل :

فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة . مثل فارس والشام ومصر ، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية ، والمناوية ، والمزدكية ، وانتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) ، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين ، انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية ، وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ، لهذا فقد كان على اليهودي أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكرة ، ولم يلبث أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحا فى التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري . ثم جاءت المسيحية وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين) ، وتسليح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ، لا سيما بالأفلاطونية المحدثة ، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته ، والنبوة والوحى ، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونة ، والثالوث الأقدس ، وسر التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل الى يعاقبة ، ونساطرة ، وملكانيين . وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانهم وبأصحاب المقالات الملحدية والزنادقة والثنوية . اضطروا الى التسليح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني ، فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام ⁽¹⁾ .

إذن فالمشكلات التى واجهت المسلمين فى العصر الأول ، لم تكن راجعة الى الإسلام ذاته ، وإنما أثرت من اليهود والمسيحيين . وهؤلاء كما علمنا

(1) د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام . .. ص 221 - 222 .

Dialektik (الجدل) فقط . وسنرجع فيما يلي مص متكلمين بلفظ Dialekter⁽¹⁾ . أي مجادل وفي سبيل تكيدده على ذلك يرجع دي بور نشأة علم الكلام برمته الى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون في تفسير الاعتقادات ، فيقول⁽²⁾ : وكانت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصا في معالجة المسائل الاعتقادية " كلاما " ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون " متكلمين " . وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة الى استعماله في الدلالة على جملة مذهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا ومقدمات .

ومفاد الرأي السابق أن ظهور علم الكلام كان سببا قويا ومباشرا في انتشار مجالس الجدل والمناظرات في المجتمع العلمي الإسلامي بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير الى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار الى اشخاص . والمعاني المجردة الى تجارب حية . ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة الى العامة حتى يشارك فيها الجمهور : فالموضوعات العلمية هي في حقيقتها معارك ثقافية . والمعارك الثقافية في حقيقتها مواقف حضارية . ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة⁽³⁾ .

لكن من طبيعة المناظرات ، وما الذي ادت إليه من نتائج ، إيجابية كانت أو سلبية . على المجتمع الإسلامي بصفة عامة ، والمجتمع العلمي بصفة خاصة ؟

¹ دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهضة العربية ، الطبعة الخامسة ص 96 .

² نفس المصدر ص 95 .

³ د . حسن حنفي . هموم الفكر والوطن التراث والحداثة . دار فضاء القاهرة . الطبعة الثانية 1998 . ص

كانوا يتقنون فن الجدل والنقاش ، وهم مطلعون على الكتب الفلسفية والمنطقية ، ولم يكن للمسلمين سابق خبرة بأساليب الجدل ⁽¹⁾ ، فاستعان معظم مفكرى الإسلام بالمنطق الأرسطي للرد على الخصوم وافحام دعواهم بنفس منطقهم ⁽²⁾ .

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة . فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام . فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ⁽³⁾ .

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب النزعة العقلية فى الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل ، الأمر الذى أوجب عليهم الدخول فى نقاش ، وجدل ، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التى رفضت مذهبهم العقلي ، لا سيما أهل السنة والجماعة ، على ما يذكر الشهرستاني ⁽⁴⁾ من أنه كان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي مستمد من الكتاب والسنة ، ويسمون الصفاتية ، فمن مثبت صفات الباري تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن مشبه صفاته تعالى بصفات الخلق ، كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ، ويناضلون المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر . وكان عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباسي القلانسي ، والحارث المحاسبي أشبههم اتقاناً وامتنهم كلاماً .

⁽¹⁾ د. ماهر عبد القادر محمد . التراث والحضارة الإسلامية ، ص 28.

⁽²⁾ د. ماهر عبد القادر محمد . حنين ابن اسحق .. العصر الذهبي للترجمة ، ص 24.

⁽³⁾ الشهرستاني ، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم . المطبعة الأنبيية ، القاهرة 1317 هـ . ص 32 - 33 .

⁽⁴⁾ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 36.

وإن كان في الجدل والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليوناني ، وانتشرت المناظرات في العالم الإسلامي بصورتها التي عرفت بها . وهي أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على الطرف الآخر ، وتنتهي بترجيح آراء أحدهما في مجلس خاص أو عام . فإننا نرجح أن هذه الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية ، بل تعتبر أيضا صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستاني في الملل والنحل من مناظرات ، ومحاورات جرت بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية⁽¹⁾ . ويبين التحليل الداخلي لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التي قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامي فيما بعد . من حيث حال المستدل ، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق . ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات.

قالت الصابئة : الروحانيات أبدعت إبداعا لا من شئ لا مادة ولا هيولى . وهي كلها جوهر واحد سنخ . وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها . وهي من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر ... والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد . فالركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام ؟ كيف يساوى النور والمحتاج إلى الأزواج والمضطر في هوة الاختلاف . كيف يرقى إلى الدرجة المستغنى عنها ؟ أجابت الحنفاء : بما عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات ونحس . ما دلکم علیه والدلیل ما أرشدکم إلیه ؟ قالوا : عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وشيث وأدریس علیهم السلام .

قالت الحنفاء : فقد ناقضتم وضع مذهبكم فإن غرضكم في
ترجيح الروحاني على الجسماني نفى المتوسط البشري فصار نفيكم إثباتاً
، وعاد إنكاركم إقراراً .⁽¹⁾

⁽¹⁾ انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات في الملل والنحل ، من ص 99 : ص 142.

الفصل الثاني

الحوار والمخاطبات في العنازم

الإسلامي

البواعث - الطبيعة - النتائج

وفى مقابل إعراض علماء السلف ، اضطر الخلفاء الى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات ، فرأى أهل تلك الأمصار عزل العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم ، مع إعراضهم عنهم ، فاشربوا لطلب العلم توصلأ الى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة ، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة .. فأصبح الفقهاء طالبين ، بعد أن كانوا مطلوبين ... وكان أكثر الإقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة اليها فى الولايات والحكومات ، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس فى قواعد العقائد ومالت نفسه الى سماع الحجج فيها ، فعلمت رغبته الى المناظرة والمجادلة فى الكلام ، فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ، ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقصات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه ، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية الى إراقة الدماء وتخريب البلاد ، ومالت نفسه الى المناظرة فى الفقه ، وبيان الأولى من مذهب الشافعى وأبى حنيفة على الخصوص ، وتساهلوا فى الخلاف مع مالك وسفيان وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى ، فأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات ، فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافات والمناظرات ⁽¹⁾ .

(1) راجع الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ج1 ، ص 96 بتصرف .

ثانيا : شروط المناظرة فى علوم الدين :

يتضح من النقطة السابقة أن المناظرة فى علوم الدين لم تظهر فى زمن الرسول ﷺ ولا زمن الخلفاء الراشدين ، وإنما جاء الباحث اليها نتيجة للظروف والمتغيرات التى مرت بها الدولة الإسلامية بعد عهد الخلفاء . وكان للفقهاء وعلماء الكلام أثر كبير فى تدشينها . ثم سرعان ما انتشرت فى المجتمع الإسلامى ، الأمر الذى دفع بعض العلماء الى وضع شروط لهذا النوع من المناظرات ، لا يصح انعقادها إلا بها . بعد أن يكون الغرض منها أصلا ، طلب الحق من الدين .

ويمكن الوقوف على هذه الشروط فيما يلى ⁽¹⁾ :

- 1- أن لا يشتغل بها وهى من فروض الكفايات، من لم يتفرغ من فروض الأعيان . ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق ، فهو كذاب . ومثاله من ترك الصلاة فى نفسه ويتجرد فى تحصيل الثياب ونسجها ، ويقول غرضى استر عورة من يصلى عريانا ولا يجد ثوبا .. فلا يجب على الناظر أن يكون تاركا لفرض عين ، ويناظر فى أمور تندرج تحت فروض الكفاية .
- 2- أن لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة فى فروض مهمة ، فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره . عصى بفعله ، وكان مثاله من يرى جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك ، وقد أهملهم الناس . وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء ، فاشتغل بتعلم الحجامة . وإذا قيل له : فى البلد جماعة من الحجاجين وفيهم غنية ، فيقول : هذا لا يخرج الفعل عن كونه فرض كفاية . فحال من يفعل ذلك ويهمل الاشتغال بالواقعة الملحة بجماعة العطاش من المسلمين . كحال المشتغل بالمناظرة وفى البلد فروض كفايات مهمة .

⁽¹⁾ راجع الإمام الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج1 ، ص 67 - 70 بتصرف .

3. أن يكون المدعى مجتهدا يستي برأيه . لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما ، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي ، وأفتى بما ظهر له ، كما كان يفعل الصحابة رضي الله عنهم والأئمة . فأما من ليس له رتبة الاجتهاد ويفتي فيما يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه ، وإذا ظهر له ضعف مذهبه ، لم يجز له أن يتركه ، فإى فائدة له فى المناظرة ومذهبه معلوم ، وليس له الفتوى بغيره .

4. أن لا يناظر إلا فى مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالبا ، فإن الصحابة رضي الله عنهم ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع .

5. أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق . وفى حضور الجمع ما يحرك دواعى الرياء ويوجب الحرص على نصرته كل واحد نفسه محقا كان أو مبطلا .

6. أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ، ويرى رفيقه معينا لا خصما ، ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق . كما لو أخذ طريقا فى طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر ، فإنما يشكره ولا يدمه . ويكرمه ويفرح به . فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم . حتى إن امرأة ردت عمر (رضي الله عنه) ونبهته على الحق وهو فى خطبته على ملأ من الناس فقال : أصابت امرأة وأخطأ رجل . وسأل رجل عثيا (رضي الله عنه) فاجابه . فقال : نيس كذلك يا أمير المؤمنين . ولكنه كذا وكذا . فقال : أصبت وخطأت . وفوق كل دى علم عظيم .

7. أن لا يسمع معينه فى سطر من الأسطر من دسل إلى دسل ومن

إشكال الى إشكال ، فكهذا كانت مناظرات السلف : ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل البتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمنى من ذكره . وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع الى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله . وأنت ترى أن جميع المجالس تنقضى فى المدافعات والمجادلات حتى يقيس المستدل على أصل بعله يظنها فيقال له : ما الدليل على أن الحكم فى الأصل معلن بهذه العلة ؟ فيقول : هذا ما ظهر لي ، فإن ظهر لك ما هو أوضح منه وأولى فاذكره حتى أنظر فيه . فيصر المعارض ويقول : فيه معان سوى ما ذكرته وقد عرفتتها ولا أذكرها إذ لا يلزمنى ذكرها . ويقول المستدل : عليك إيراد ما تدعيه وراء هذا ، ويصر المعارض على أنه لا يلزمه . ويتوخى مجالس المناظرة بهذا الجنس من السؤال وأمثاله ولا يعرف هذا السكين أن قوله : إنى أعرفه ولا أذكره إذ لا يلزمنى ، كذب على الشرع . فإنه إن كان لا يعرف معناه وإنما يدعيه ليعجز خصمه فهو فاسق كذاب عصى الله تعالى وتعرض لسخطه بدعواه معرفة هو خال عنها ، وإن كان صادقا فقد فسق بإخفائه ما عرفه من أمر الشرع . وقد سألته أخوه المسلم ليفهمه وينظر فيه . فإن كان قويا رجع إليه وإن كان ضعيفا أظهر له ضعفه وأخرجه عن ظلمة الجهل الى نور العلم . ولا خلاف أن إظهار ما علم من علوم الدين بعد السؤال عنه واجب لازم فمعنى قوله : لا يلزمنى . أي فى شرع الجدل الذى ابدعناه بحكم التشهى والرغبة فى طريق الاحتياال والمصارعة بالكلام لا يلزمنى . وإلا فهو لازم بالشرع . فإنه بامتناعه عن الذكر إما كاذب وإما فاسق . فتفحص عن مشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيها ما بضاهى هذا الجنس وهل منع أحد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الى آخر ومن خبر الى آية . بل جميع مناظراتهم من هذا

الجنس إذ كانوا يدخرون كل ما يحضر لهم كما يحضر وكما
ينظرون فيه .

8- أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشغول بالعلم . والغالب
أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفا من ظهور الحق
على أسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعا في ترويح الباطل عليهم .
ووراء هذه شروط دقيقة كثيرة ولكن في الشروط الثمانية ما
يهديك الى من يناظر لله ومن يناظر لعله . وأعلم بالجملة أن من لا يناظر
الشیطان وهو مستول على قلبه وهو أعدى عدو له ولا يزال يدعوه الى
هلاكه ثم يشتغل بمناظرة غيره في المسائل التي المجتهد فيها مصيب أو
مساهم للمصيب في الأجر فهو ضحكة للشيطان وعبرة للمخلصين .

حسبته بما لا يعقل ، وبما هو خارج عن موضوع المناظرة أصلاً . فمن هذه صفته . فسكوت الخصم عن معارسته جواب .

4- إن السائل إذا قال لخصمه : ما قولك في كذا ؟ فالجواب مفوض الى المستنول يجيب بما يشاء . وأما إذا قال له : أمر كذا . أحق هو ؟ فلا بد أن يجيب إما بنعم أو لا . كسائل سأل فقال : ما تقول في الأرض كرية أم لا ؟ فلا بد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول في الخمر ، أحلال أم لا ؟ فكذلك أيضا ... أو قال له : هل الخلاء موجود أم لا ؟ فلا بد من نعم أو لا هكذا .

5- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ في المناظرة مثل أن يقول السائل للمستنول : أنت تقول كذا أو لم تقول كذا . فيقول المجيب : وأنت تقول أيضا كذا ، أو لأنك أنت أيضا تقول كذا . فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطأ فاحش . والاقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :

الأول : أن يكون القول الذي اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما يقول هو ، فهذا وجه فاضل وقطع للسائل . وذلك كمعتزلى قال لآخر : نعم قلت إن الله تعالى خالق الشر ؟ فقال لإنك تقول معنى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه ، والشر عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذا معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه في الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال . وهذا خطأ ، وإنما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض . ثم يمضى في مسأله .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغبا يقصد التشنيع والإغراء بالتسبيح . ولا يقصد طلب حقيقة . فهذا واجب أن يردع عيبه بمثل هذا

فقط . ولا يناظر بأكثر من ذلك . إذ العرض كف ضرورة فقط ، ولا يكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلا .

6- ليس على المناظر أكثر من نصر الحق وتبيينه . وليس عليه أن يصور للحواس أو النفوس ما لا سبيل إلى تصوره . ولا مالا صورة له أصلا . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر . ولا عرض ، ولا جسه . ولا في زمان . ولا في مكان . ولا حاملا . ولا محمول ، فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك وهذا لا يلزم . وهو كاعمى كلف بصيرا أن يصور له الألوان ، فهذا ما لا سبيل إليه ، وتكليف فاسد وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل في النفس أصلا ولو جاز لكل من لن يتشكل في نفسه شيء أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح . والذي ولد اعمى أن ينكر الألوان . ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان . ويبطل ما أبطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان ، حتى يلوح له الحق .

رابعاً : خصال المناظر الحق :

- 1- لا يقنع بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصح قوله . فإن وجد حقاً برهان . رجع إليه . ولا يتردد . ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة أبيا من قبول الحق .
- 2- إن وجد تمويهاً ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يتفطن غير من أهل مقالته لما غاب عنه .
- 3- لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالي إن قيل عنه إنه مبطل . وذلك لأن له لمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ومن دونهم ، فكثيراً منهم وقتل دفعا لحقه ، ونسباً للباطل إليه .
- 4- لا يستند ، مع الحق ، الى أحد ، ولا يبالي بكثرة خصومه - إن كثروا - ولا يقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم الناس إياهم ، ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم .
- 5- يتجنب الالتفات الى من يتبجح بقدرته فى الجدل . فيبلغ به الجهل الى أن يدعى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلاً . والباطل حقاً . فلا يصدق المناظر الحق مثل هؤلاء الكذابين الأراذل .
- 6- يرغب فى أن يكون محقاً عالماً فى الحقيقة ، حتى إن قيل عنه : مبطلاً جاهلاً مغلوباً . أكثر من رغبته فى أن يقال عنه محقاً عالماً غالباً . وهو فى الحقيقة مبطل جاهل مغلوب . وله فيمن وصفه انجهال بذلك قبله من المرسلين ﷺ والأفاضل المتقدمين افضل أسوة وأكرم قدوة . وكذلك يجب أن يوصف بالفسق وهو فاضل . خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق .
- 7- يتحفظ الخروج من مسألة الى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها . لأن هذا

المسلك من فعال أهل الجهل

- 8- يحذر مناظرة أو مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة . أو الصياح والمغالبة . فلا يعتن به . ثم تراد يحاول صرفه عن ضلاله بالوعظ . فإن لم يكن . فبالزجر . فإن كان ممتنع الجانب . تراد يجتنبه كما يجتنب المجنون . معتقدا أن أذاه أخطر من أذى المجانين!
- 9- يحذر كل من لا ينصف . وكل من لا يفهم . ولا يتكلم إلا من يرجو إنصافه وفهمه .

ولا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة . وهى أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له . أو ذمهم إياه . ولكن يجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .

خامسا : خصال المناظر الباطل :

- 1- يقصد إبطال الحق أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .
 - 2- يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالي بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك أن يحكم بحكم ثم ينقضه .
 - 3- ينتقل من قول الى قول ، ومن سؤال الى سؤال على سبيل التخليط ، لا على سبيل الترك والإبانة .
 - 4- يستعمل كلاما مستغل كلاما مستغلقا يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا .
 - 5- يحاول إحراج خصمه ويلجئه الى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة لأنه يرجع الى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء .
 - 6- الإيحاء بالتضاحك والضحك والمحاكاة والاستجهاال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف بالأمهات والآباء ، إن لم يكن لطام وركاض .
- وأكثر هذه المعاني لا تكاد تجد فى أكثر أهل زماننا غيرها . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الفصل الثالث

الحوار والمناظرات فى العلوم

المختلفة

أما فى العصر الإسلامى فقد انتشرت المناظرات بصورة كبيرة .
وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى يعد بمثابة البداية الحقيقية
للنهضة العلمية التى عاشتها الأمة الإسلامية .

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية المزدهرة
والتي تمثلت فى نوعين من الدراسة ، وما يتعلق بها من علوم فرعية ، نوع
دينى يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه . ونوع دنيوى يرتبط بدراسة
الطب وما يتعلق به . ولكل نوع منهج خاص فى البحث وإن أثر كل منهما
فى الآخر ⁽¹⁾ فلقد اعتمد البحث فى العلوم النقلية على الرواية وصحة
السند ، فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة
والرياضيات على معقولية الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو
التجربة العملية ⁽²⁾ . وبطبيعة الحال ، كان لكل نوع مناظراته الخاصة
به .

ومن الأسباب الأخرى التى ساعدت على اشعال جذوة المناظرات فى
ذلك الوقت ، تشجيع خلفاء بنى العباس . لاسيما المأمون (198 - 218 هـ /
813 - 833) الذى اشتهر بشغفه وحبه للعلم ورعايته لأهله . وليس أدل
على ذلك من قوله " قد يسمى بعض الناس الشئ علما وليس بعلم .. ولو
قلت إن العلم لا يدرك غوره ولا يسير قعره ، ولا تبلغ غايته ، ولا يستقصى
أصنافه ، ولا يضبط آخره ، فالأمر على ما قلت . فإذا فعلتم ذلك كان
عدلا وقولا صدقا " ⁽³⁾ .

هذا الى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء ، والولاة ، وإغداقهم
الأموال والهبات على العلماء . فانتشرت المناظرات فى هذا العصر تبعاً
لشغف العلمى وطمعاً فى عطايا الخلفاء والأمراء ، وإذا كان الخلفاء

⁽¹⁾ أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة 1962 ، ص 12 .

⁽²⁾ نفس المرجع ، ص 16 .

⁽³⁾ الجاحظ ، البيان والسبيان ، ص 557 .

والأمراء يساهمون فى المناقشات ويشتركون فى الرأي ، فإن العلماء قد استعدوا للمناظرة وتسلحوا لها رغبة فى الشهرة والحظوة .

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التى أدت الى انتشار وازدهار مجالس المناظرات فى المجتمع الإسلامى ، فإن من أهم آثارها الإيجابية أنها كانت سببا كبيرا من أسباب الرقى العلمى ، إذ إنها قد حفزت العلماء للبحث ، فكانوا يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذه المواقف⁽¹⁾ الأمر الذى انعكس على الحركة العلمية إجمالا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فمن المرجح - من وجهة نظرى - أن معظم الاختلافات والنزعات - التى اتخذت بعضها صورا دموية - بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش حتى وإن كان بطريق غير مباشر ، كأن يجتمع ميمون القداح مؤسس المذهب الإسماعيلي مثلا باتباعه ، فيعرض عليهم دعاوى خصومه من المذاهب الأخرى ، ثم يقوم بتفنيدها ، ويدعوهم الى مبادئ مذهبه ، وهو فى هذه الحالة يقوم بدور المجادل والمجادل ، وتستمر هذه العملية فى كل المناسبات الى أن ينتصر أحد المذهبين المتعارضين ، فتنتشر آراؤه ويكثر أتباعه .

وحقيقة الأمر يمكن اعتبار النزعات بين الفرق والطوائف الدينية فى تلك الفترة من الآثار السلبية لحركة الجدل والمناظرات التى شهدتها المجتمع الإسلامى ، إذ إنه لو اتخذت حركة الجدل سبيلها الصحيح القائم على النقاش العقلى والذى ينتهى بتسليم أحد الطرفين بحجج الطرف الآخر ، لخفضت حدة الصراعات بين المذاهب المتصارعة .

ولكن لا يمكن الزعم بأن فشل حركة الجدل فى مثل هذه الظروف هى وحدها السبب الرئيس فى المنازعات بين المذاهب ، بل كان

(1) احمد أمين ، ظهر الإسلام ، ص 54.

هناك عامل آخر أكثر قوة . ألا وهو العامل السياسي . فلقد اشتعل النزاع في العصر العباسي الأول بين السنة والشيعة حول مسألة الإمامة من ناحية . وبين أهل السنة والمعتزلة من ناحية أخرى . خاصة حول مسألة خلق القرآن من عدمه فقالت المعتزلة بخلقه . بينما تمسك أهل السنة . وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855 م) بالقول : " القرآن كلام الله لا أقول مخلوقا أو غير مخلوق " . الأمر الذي عرضه للظلم وللأضطهاد من جانب المأمون ، والعنصم ، والوائق ، فقيدود ، وسجنوه وعذبوه . حتى يرجع عما قال ، ويأخذ بقول المعتزلة ، لكنه ثبت ولم يتزحزح عن موقفه قيد أنملة . فكانت فتنة عظيمة اهتز لها العالم الإسلامي آنذاك ، وعرفت في التاريخ بمحنة خلق القرآن ⁽¹⁾ .

وقد شكلت هذه المحنة حركة كلامية كبرى في القرن الثالث الهجري حمل لواءها " أهل الحديث " . وقد كان الإمام أحمد بن حنبل نقطة تحول في بناء هذه المدرسة . فهو لم يكن رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث . أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولا ، ومس الفقه برفق ثانيا . ولكن موقفه العظيم في محنة " خلق القرآن " وهي مسألة كلامية بحتة . هزت عقول أهل الحديث . إنه لم يناقش ولم يجادل . ثبت على ما اعتقده أنه الحق ، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا ⁽²⁾ .

⁽¹⁾ انظر تفاصيل محنة خلق القرآن في : ابن كثير . البداية والنهاية . تحقيق احمد عبد الوهاب فتوح . دار الحديث القاهرة . الطبعة الأولى 1992 . ج 10 . ص 358 - 361 وابن الانبار ، الكامل في التاريخ . طبعة امارة الطباعة المميزة . القاهرة 1357 هـ . ج 5 . ص 222 - 226 . وتاريخ الطبري ج 5 ص 188 وبعدها . ونسرات ابن عماد الحنبلي . طبعة بيروت دار ت . ج 2 . ص 30 - 45 .
⁽²⁾ راجع د . عيسى سامي النصار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . الجزء الأول . دار المعرفة الجامعية 1999 . ص 261 .

1 - المذهب الأشعري يولد بمناظرة :

ومن المناظرات التي تؤيد ما ذهب إليه ، تلك المناظرة التي جرت بين أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري ، وبين أستاذه أبي على الجبائي في بعض مسائل والزمه أموراً لم يخرج عنها بجواب ، فأعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية ، فصار ذلك مذهباً منفرداً .

وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني ، والأستاذ أبي اسحق الأسفرائيني ، والأستاذ أبي بكر بن فورك ، وليس بينهم كثير اختلاف⁽¹⁾ . وقد صنف الباقلاني كتباً كثيرة في علم الكلام .. وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة⁽²⁾ .

ونورد فيما يلي تفاصيل هذه المناظرة لما لها من أهمية تاريخية إذ إنها تعتبر بمثابة السبب الرئيس في تأسيس وظهور المذهب الأشعري الذي ساد معظم أرجاء العالم الإسلامي : " سال أبو الحسن الأشعري أستاذه أبا على الجبائي عن ثلاثة أخوة : أحدهم كان مؤمناً براء تقياً ، والثاني كان كافراً فاسقاً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا فكيف حالهم ؟ فقال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدرجات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة ، فقال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا لأنه يقال له : إنما وصل أخاك الى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة ، وليس لك تلك الطاعات ، فقال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة ، فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك ، فقال

(1) الشهرستاني الملل والنحل ، ص 36 - 37 .

(2) ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة . بيروت (د . ت) ج 1 ، ص 481 .

الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالى . فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فقال الجبائي للأشعري : إنك مجنون ، فقال : لا ، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة " (1) .

وترجع أهمية هذه المناظرة أيضا الى أنها تحدد مسار آراء أبى الحسن الأشعري بخاصة ، واتجاهات المذهب الأشعري بعامة ، ذلك أن العقل الإنسانى قاصر عن الإحاطة بالحكمة فى أفعال الله ، وأن الأحكام التوقيفية فى أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية ، أو التعليلية ، وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشرى ، وموازينه . ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعري (2) .

ومن هنا يمكن لنا أن نزعّم أن ازدهار حركة الجدل والنقاش والمناظرات قد أدت الى تغييرات جذرية فى بنية المجتمع الإسلامى الدينية ككل . فقد ظهر المذهب الأشعري كرد فعل واضح على المعتزلة أئمة النقاش العقلي والجدل والمناظرات فى قضايا الدين .

والى جانب المذهب الأشعري ، ظهر الماتريدى (3) وكان لكل منهما وجهة نظر متقاربة فى حركة الاعتزال ، فكلاهما دعا الى اتجاهات متقاربة تختلف فى إطارها العام عن مذهب الاعتزال الذى بالغ أصحابه فى التماس التفسير العقلي لعقائد الدين وقضاياها . وقد استهدف الفريقان ، وأعنى بهما الأشاعرة والماتريدية التوفيق بين مبادئ الاعتزال ، وموقف أهل السنة القائم على التمسك بتعاليم السلف الصالح ، وعدم قبول أي

(1) ابن خنكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج 4 ص 267 - 268 .

(2) د . أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام "2" الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية 1992 ، ص 47 .

(3) الماتريدى : هو الإمام أبى منصور محمد بن محمد بن محمود ، والماتريدى نسبة الى قرية ماتريد أو ماتريت التى ولد بها ، وهى من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النهر . أخذ العلم عن أئمة العلماء فى عصره . وتوسع فى علوم الدين من فقه ، وأصول ، وكلام ، وتفسير ، وكرس حياته للدفاع عن العقيدة وانرد على المنحرفين عن السنة ، فرد على المعتزلة والقرامطة والروافض . ومن مؤلفاته : كتاب التوحيد - مباحث الشرائع - كتاب الجدل . توفي سنة 333 هـ / 944 م . راجع الماتريدى ، كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خنيف ، دار المشرق - بيروت 1970 المقدمة ص 1 - 3 .

جديد . مع خلاف بسيط فى تطبيق هذا المنهج يرجع الى ميل الأشاعرة الى المذهب الشافعى ، بينما تميل الماتريدية الى المذهب الحنفى الذى يخفى وراءه قفرا من تعاليم المعتزلة يفوق القدر الذى بقى لدى الأشاعرة حتى قيل أن الماتريدية معتزلة مستترة . ويرى البعض أنها لم تتوسط بين السلف والمعتزلة كالأشعرية ، بل توسطت بين المعتزلة والأشاعرة ⁽³⁾ .

وكانت الأشعرية هى الموقف الوسط فى كل مشكلة ، فكانت الأكثر انتشارا بين جمهرة المسلمين ، واكتسبوا تأييدهم فى كثير من الأرجاء . بينما اقتصر الماتريدية على الأقاليم الشرقية للعراق .

مما نسبق نستطيع أن نزعّم أن هناك علاقة طردية بين ازدهار العلوم ، وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل ، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت فى المجتمع ، كلما كثرت المناظرات التى يتبارى فيها العلماء :

ومما لا شك فيه أن هذه المناظرات قد تنوعت تبعا لتنوع العلوم ، فشهد المجتمع العلمى الإسلامى مناظرات فقهية ، ومناظرات علمية ، ومناظرات أدبية ، ومناظرات طبية الخ . وحديثنا بالذكر أن المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعده ، فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قوبل برد ممن تعقد المناظرة بحضرته ، كان يكون الخليفة ، أو أحد الوزراء ، أو عالم جليل يوثق فى علمه .

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر الريسى حيث قال ⁽¹⁾ : حضرت مجلس عبد الله المأمون أنا وثمانية ومحمد بن أبى العباس ، وعلى بن الهيثم ، فتناظروا فى التشيع ، فنصر محمد بن أبى العباس الإمامة (الإمامية) ، ونصر على بن الهيثم الزيدية ، وجرى الكلام بينهما الى أن قال

(3) د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 205 .

(1) تاريخ الطبرى 205/5 بتصريف .

محمد لعلی : یا ببطی ما أنت والكلام ! فقال المأمون : استم على والبذاءة
لؤم . إنا قد أبجنا الكلام . وأظهرنا المقالات . فمن قال بالحق حمدنا ، ومن
جهل ذلك وقفنا . ومن جهل الأمرين حكمنا بما يجب فاجعلا بينكما
أصلا . فإن الكلام فروع فإذا افترعتم شيئا رجعتم الى الأصول . قال : فإننا
نقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمد عبده ورسوله . وذكرنا
الفرائض والشرائع في الإسلام ، وتناظرا بعد ذلك .

وعن طبيعة مجلس المناظرة نفسه يحدثنا يحيى ابن أكرم (قاضي البصرة من قبل المأمون) أن المأمون كان يجلس للمناظرة في
الفرقة يوم الثلاثاء . فإذا حضر الفقهاء ومن يناظرة من سائر أهل المقالات ،
أدخلوا حجرة مفروشة . وقيل لهم : أنزعوا أخفافكم ، ثم أحضرت الموائد ،
وقيل لهم : أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء ، ومن خفه ضيق
فلينتزعه ، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها ، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة
فبخروا وطيبوا ، ثم خرجوا ، فاستدناهم حتى يدنوا منه ، ويناظروهم
أحسن مناظرة ، وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجرين ، فلا يزالون
كذلك الى أن تزول الشمس . ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون
وينصرفون ⁽¹⁾ .

وهذا النص يوضح أن مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد
اتسمت باحترام وتبجيل العلماء ، وإكرام منازلهم ، فضلا عن مناظرته
إياهم بدون أدنى علو أو تكبر .

⁽¹⁾ المسعودي . مروج الذهب ومعادن الجوهر . دار الآس . ط الأولى بيروت 1965 ، ج 3 . ص 432 .

2- الطب :

وكان الواثق بالله محبا للنظر أيضا مكرما لأهله ، مبغضا للتقليد وأهله ، محبا للإشراف على علوم الناس وآرائهم ممن تقدم وتاخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين ، فحضر ذات جماعة من الفلاسفة والمتطبيين ، فجرى بحضرته أنواع من علومهم فى الطبيعيات وما بعد ذلك من الإلهيات ، فقال لهم الواثق : قد أحببت أن أعلم كيفية إدراك معرفة الطب وماخذ أصوله ، أذلك من الحس أم من القياس والسنة ؟ أم يدرك بالعقل ، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشرعية ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فيمن حضر ، وقيل إن حنينا بن اسحاق وسلمويه كانوا فيمن حضر فى هذا المجلس أيضا ⁽¹⁾ .

وغنى عن البيان أن هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك ، وهذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على أن مجالس المناظرات - وخاصة التى كانت تعقد فى حضرة الخلفاء والوزراء - كانت تدار بين أئمة العلماء فى التخصصات (الفروع) المختلفة .

وما نلاحظه أيضا أن أغلب مجالس المناظرات كانت تنتهى بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمى ، وذلك لينتفع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة . ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار إليها : أحسنت فيما ذكرت من هذه الآلات ، فصنف لى كتاباً تذكر فيه جميع ما يحتاج الى معرفته من ذلك ، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات ، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد .

وذد ذكر أيضاً أن الواثق سأل حنينا فى هذا المجلس وفى غيره عن

(1) المسعودي ، مروج الذهب 489/3 .

مسائل كثيرة . وأن حيننا أجاب عن ذلك ، وصنف في كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب " المسائل الطبيعية " يذكر فيه أنواعاً من العلوم ⁽¹⁾ .

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء في علمه في مناسبات خاصة . ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن الصاحب بن عباد أنه عرض له مرض صعب ، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه . فأشار الجميع - على سبيل الإبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه - إلى جبرائيل بن يختيشوع .. فاستدعاه عضد الدولة ... وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم ، ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الري ، فقرأ طرفاً من الطب ، وسأل جبرائيل عن أشياء من أمر النبض . فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة . وعلل تعليقات لم يكن في الجماعة من سمع بها . وأورد شكوكاً ملاحاً وحلها . فلم يكن في الحضور إلا أكرمه وعظمه . وخلع عليه الصاحب خلعاً حسنه . وسأله أن يعمل له كُنَاشاً يختص بذكر الأمراض التي تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها . فعمل كُنَاشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الرأس إلى القدم حسبما أمره الصاحب به . وحمله إليه . فحسن موقعه عنده ووصله بشئ قيمته ألف دينار . وكان يقول دائماً : " صنفت مائتي ورقة أخذت عنها ألف دينار " ⁽²⁾ .

وقد كانت مجالس المناظرات علامة على أن العلم قد بلغ ببعض العلماء حداً إلى الدرجة التي معها كان يناظر . ويجادل لا فرداً واحداً . بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم إلى عشرة . فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع في بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه . وفيهم داوود بن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجري حديث شرب الماء عند الانتباد من النوم

(1) . ماهر عبد القادر محمد . حين بن اسحاق ... ص 52

(2) ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء ص 211 - 212 بتصرف

فقال داوود بن سرافيون : ما فى الدنيا أحرق ممن يشرب الماء عند الانتباه من نومه . فقال جبرائيل : أحرق منه من يتضرر نار على كبده فلا يطفئها . فقال غلام : فكانك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم . فقال له جبرائيل : أما محرور المعدة ومن أكل طعاما مالحا ، فأطلقه له ، وأمنع مرطوبى المعدة ، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونه ، فقال الحدث : وقد بقيت الآن واحدة ، وهى أن يكون العطشان يفهم من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح ، فضحك جبرائيل ، وقال متى عطشت ليلا فأبرز رجلك من شرب الماء عليه ، فاشرب ، وإن نقص عطشك ، فامسك عن شرب الماء ، فإنه بلغم مالح " (1) .

(1) القفطى ، الأخبار ، ص 101 .

3-الإلهيات :

ومن المناظرات ما كانت تنعقد على فترات قد تطول ، وقد تقصر حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر . ومن أمثلة هذا النوع ما جاء في كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازي ، إذ تضمن فصولا في ذكر ما جرى بينه . وبين الرازي الطبيب الذي ناظره في امر النبوة عند اجتماعهما في مجلس بالرى تارة بعد تارة ، حيث رد الأول على الثاني قوله بقدم الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والمكان ، والزمان ، وقوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمرأ فيه كفر . ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما أحتج به على دفع النبوة⁽¹⁾ . ونورد فيما يلي أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغى الوقوف عليها .

قال أبو حاتم الرازي : وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرني في امر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه في كتابه الذي ذكرناه . فقال : من أين أوجبتم أن الله اختص قوما بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس اليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ، ويشلى بعضهم على بعض . ويؤكد بينهم العداوات ، ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : كيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل ؟

قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين

(1) المناظرات بين الرازيين ، ضمن رسائل فلسفة ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجنيدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة 1982 ، ص 293 .

معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم ، وأجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ، ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى .

قلت : ألسنت تزعمن أن البارئ جل جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم .

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعمن أنه أولى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة ، إذا كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم .

قلت : أوجدنى حقيقة ما تدعى ! فإننا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالاتك ، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يلهموا ما ادعيت من منافعهم ، ومضارهم فى أمر العاجل والآجل ، بل أحوجوا الى علماء يتعلمون منهم ، وأئمة يقتدون بهم ، وراضة يرضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباغت ظاهر البهت والعناد ، وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدعيتها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حرم ذلك وأحوج اليك ، وأوجب عليهم التعلم منك والاقتداء بك .

قال : لم أخص بها أنا دون غيرى ، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حرموا ذلك لإضرارهم عن النظر ، لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور ويهتدى

بحيلته الى أشياء تدق عن فهم كثير منا . وذلك لأنه صرف همته الى ذلك . ولو صرف همته الى ما صرفت أنا إليه وطلب ما طلبت ، لأدرك ما أدركت .

قلت : فهل يستوى الناس فى العقل والهمة والفطنة أم لا ؟
قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا فى الهمم والعقول .
لأبد لنا وان نتساءل الآن عن البعد المعرفى الكامن فى هذه المناظرات . وعن الاستنتاجات التى يمكن أن نتوصل إليها من خلال تحليلها ونقدها .
ولابد لنا أيضا أن نشير الى أن أبعاد التحليل الداخلى تكشف لنا عن بعض الأمور المهمة التى لابد من استنتاجها إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بحركة المناظرات معرفيا ومنطقيا ، وهو ما يمكن أن نشير إليه فى القضايا التالية :

1- الخروج عن أدب المناظرة ، حيث وصف أبو حاتم الرازي ، الرازي الطبيب بالإلحاد .

ومثل هذه التعدييات تعد من قبيل سلبيات فن الجدل والمناظرة .

2- يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس فى فهم بعض قضايا الدين ، ويلجأ أصحاب النظر فى الكتب منهم الى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم ، ولمن يشايعونهم ، وغير مقبولة عند خصومهم .

3- لا يقتصر تحصيل العلم على أناس دون غيرهم ، فأي إنسان يستطيع أن يطلب العلم ويفهمه ، إذا صرف همته إليه ، ولم يتوان فى تحصيله . ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر ، لا لنقص فيهم .

4- يفهم من كلام الرازي الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال أفلاطون فى العصر اليوناني ، فلو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول .

وإذا كنا فيما سبق قد نعرفنا على بعض نماذج المناظرات التي
شهدها المجتمع العلمي الإسلامي إبان نهضته العلمية في القرنين الثالث
والرابع الهجريين ، فتحدثنا عن مجالس مناظرات دينية وفقهية ،
ومجالس مناظرات طبية ، فمما لا شك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن
وحدها التي وجدت آنذاك ، بل لأبد وأن المناظرات ومجالس الجدل قد
تنوعت تبعاً لتنوع العلوم المزدهرة في ذلك الوقت .
ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مناظرات أخرى خاصة بعلوم
أخرى - خلافاً لما سبق - ، ونقصد بها مجالس المناظرات الفلسفية
والمنطقية وذلك فيما يلي :

4- الفلسفة :

جمع فيلسوف العرب ، الكندي في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول العقولات ، وهذا الجمع قد مثل أهم الأطروحات التي انعقدت من أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية . ويمكن أن نتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندي وذلك فيما يلي :

تظهر نزعة الكندي العقلية الفلسفية في مواضع كثيرة من مؤلفاته فنراه وكأنه - عبر كتابه في الفلسفة الأولى - يدخل في مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة ⁽¹⁾ التي يسميها " علم الأشياء بحقائقها " فنراه في دفاعه عنها يلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالاعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب . فإن قالوا : إنه يجب : وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بالسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه . والبعيد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ⁽²⁾ وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي . وقد مثل هذا التوفيق أداة قوية في الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمتقنونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . بل أنهم

(1) خالد حربي ، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي (1) الكندي والفارابي ، ط الأولى ، منشأة المعارف الإسكندرية 2003 ، ص 21 .

(2) الكندي ، الرسائل الفلسفية ، كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) ، ص 104 - 105 .

بذلك إنما يتأخرون بأنديس دفاعاً عن مصالحهم⁽¹⁾ . وهؤلاء عند الكندي هم المتسمون " بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق . وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق . لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي . والاجتهاد في الأنفاع العامة الشاملة لهم .. ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواثرة ، دفاعاً عن كراسيهم الزرورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للرؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين : لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً . لم يكن له ، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين . ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً " (2) .

ومن أمثلة المناظرات الفلسفية ما دار بين ابن أسيد وثابت بن قرة . فقد ناظر أبو موسى عيسى بن أسيد . أبا الحسن ثابت بن قرة الحراني في عدة مسائل منها : أمر النفوس أهي متناهية أم لا ؟ وعلم الله بالكمالات دون الجزئيات . وسأله أبو الحسن (ثابت بن قرة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان في مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً في الطبع ، ولا يحتاج بعضها إلى بعض . وسأله أيضاً عن قضية يستعملها كثير من جلة المفسرين وهي أن ما لا نهاية له لا يكون أكثر مما لا نهاية له . وسأل ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتي والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثير من الناس . وسأله أن يعطيه العلامة في ذلك . فأعطاه جملة خفيفة ، وقال : إن الفصل في أكثر الأمر يكون اسمه اسم الكيفية والنوع ، فاسمه مشتق من اسم الكيفية التي هي الفصل . والفرق بين المشتق ، وما اشتق منه . وذكر أبو الحسن أنه لا يرى أن العدد ليس له وجود في الأشياء كسائر الأعراض ، ولا هو حال

خاند حربي . المرجع السابق . ص 22 .
 (1) الكندي . المصدر السابق . ص 103 - 104 .

محمولة في العدود ، بل إنما هو أمر يحفظ في النفس كما ذكر أيضا أن هذه سبيل كل الإضافات التي تقع في الكمية مثل النصف والضعف وغيرها من النسب ، والعظم ، والصغر ، والمساوى ، والأطول ، والأقصر ، وأنها أشياء تحدث في النفس عند مقايستها بين المقادير .

وسأل ابن أسيد عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل يرى أنها عشر - كما قال أرسطو طاليس - أو أكثر من ذلك أو أقل ؟ ... وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأي المشهور في عدة أنواع الكمية وأنها سبعة ، بل يميل إلى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد في أشياء مختلفة ، وذكر أن ما توصف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية ، ضرب من ضروب الكمية. قال ابن أسيد : فطال الكلام في ذلك ، واختلف بيني وبين أبي الحسن المناظرة فيها جوابات كثيرة ، وأستقر آخرها على أن قال أبو الحسن : إنى ما أوجبت في الأشياء أن تكون معدودة ويكون لها عدد سواها إلا متى كانت متباينة ، منحازا بعضها عن بعض ⁽¹⁾ .

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقا في فنون الفلسفة ، حكيمًا يمسك بناصية معظم العلوم والمعارف التي كانت تندرج تحت عباءة أم العلوم . ونحن نعلم أن ثابتًا بن قرة لم يكن في زمانه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة . وكان عيسى بن أسيد تلميذ ثابت بن قرة ، وعنه أخذ ، وبه برع في فنونه ⁽²⁾ إلى درجة أنه ناظره وجادله !

يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هاماً في إيجاد جماعات علمية متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس . لكن لم

(1) انظر تفاصيل هذه المناظرة في مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، الصادرة عن معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا ، المجلد الحادي عشر 1997 ، ص 4 - 15 .

(2) القفطي ، الأخبار ، ص 164 .

بفضصر الامر على مجانس اساطرات فقط ، حيث لعبت مراكز الثقافة التي انتشرت في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت ، والتي جذبت اليها رجال العلم والأدب ، لعبت دوراً آخر في إيجاد الجماعات العلمية المتنافسة ، والتي كانت تمثل مدناً ومراكزاً بعينها داخل المجتمع العلمي الإسلامي ككل .

ففي مراكز أصبهان أو الرى كان بلاط بنى بويه هناك كعبة يؤمها العلماء ، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم في البلاط الساماني في بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض ، وموسم فضلاء الدهر . ذكر أبو جعفر الموسوي أن والده أبو الحسن اتخذ دعوة ببخارى في أيام الأمير نصر الثاني بن أحمد (301 - 330 هـ / 913 - 941 م) جمع فيها أفاضل غربائها من العلماء والأدباء .. وأقبل بعضهم على بعض يتجادبون أهداب المذاكرة ، ويتهادون ريحان المحاضرة . وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوي في غزنة بشهرة واسعة ، ونقل كثيرا من المؤلفات الى غزنة ، كما كان من أكثر السلاطين ميلا الى الأدب - على الرغم من إساءته لرجالهم - ومن أخباره أنه كاتب بلاط خوارزم قائلاً : قد علمت أن ببلاط خوارزم شاد كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم في فنة مثل فلان وفلان ، وعليك أن ترسلهم الى بلاطي ليكون لهم شرف المثول بين يدي . ونقوى على الاستفادة من علمهم وحذقهم ، وأرجو من أمير خوارزم أن يسدى البنا هذا الجميل ، وأوجب طلبه . وهنا ينتقل التنافس من بين الجماعات العلمية في الأقطار الإسلامية الى السلاطين ، والملوك ، إذ أن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفاخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة . ففي بلاط الحمدانيين في الموصل ، وفي حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود . وموسم الأدباء . وحلبة الشعراء ويقال له لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد

الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر⁽¹⁾ .

وفى بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم : القاضى بكار بن قتيبة وذو النون المصري المتصوف ، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعى ، وابن الحكم المتوفى سنة 257 هـ / 870 م ، وأول مؤرخى مصر الإسلامية . وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم ، فقد روى أن فهرست أسماء شعراء ميدان ابن طولون كان يقع فى إثنى عشر كراسة . أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـ / 911 م ، فنبع فى عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء ، والأدباء ، والمؤرخين ، والشعراء ، وأصبحت مساجد عمرو ، وابن طولون ، والأزهر ، والحاكم مراكز هامة للثقافة لاسيما بعد أن حول يعقوب بن كلس الأزهر فى سنة 378 هـ / 988 م ، الى جامعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية . وفى بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة ، وأصبهان وغيرها من أمهات المدن الإسلامية ، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب .. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء ، والشعراء ، والأدباء ، والفلاسفة ، والمترجمين والفقهاء وغيرهم⁽²⁾ .

وقد شهد المجتمع الإسلامى شكلاً آخر من المناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه التناظرون وجها لوجه ، فكثيراً ما كان العلماء ، والفلاسفة ، والأدباء ، والشعراء ، يتجادلون ، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر ، ولكنهم يعرفون

(1) راجع د حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ج 3 / 340-343

(2) راجع المرجع السابق ، ج 3 ، ص 343 - 344 .

بعضهم بعد من فرائده وأصلاح كل طرف على كتب الطرف الآخر .
وفى أحيان كثيرة نجد العالم ، أو الفيلسوف ، اللاحق يجادل وينظر
السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل الى قرون ونقصد بهذا النوع
من المناظرات ما يسمى " بالردود " كأن نقول كتاب زيد فى الرد على
عمرو .. وهكذا . ومن أمثلة هذا النوع ما يلي :

5- الطب النفسي :

رد حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة 411 هـ / 1020 م فى كتابه " الأقوال الذهبية فى الطب النفساني " على كتاب الرازي الطبيب المتوفى سنة 313 هـ / 925 م " الطب الروحاني " . قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحاني : هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قرينا لكتابه المنصوري فى الطب الجسماني وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيها ، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً .. إن العديل إنما يجعل عديلاً لما عادله بموازنة ومشابهة تجمعانهما . ولما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب ، كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً⁽¹⁾ .

هذا النص لحميد الدين الكرمانى يوضح بصورة جلية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمى الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط ، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوئ .

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا الى الكثير من المزالق التى تفسد البحث العلمى ، وأشاروا اليها واعتبروها واجبة الاعتبار ، إذ وجدناهم ينوهون فى صدر البحث دائماً الى القواعد البحثية الأخلاقية التى ينبغى وضعها فى الاعتبار ، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا الى أهمية القيم فى البحث

(1) الرازي ، كتاب الطب الروحاني ، ضمن رسائل فلسفية ، 15 - 16 .

عسى ذلك يجد الكرمانى يبتدىء نقده لكتاب الرازى " الطب الروحاني " بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه " المنصورى " ثم يعيب عليه تشابه " الطب الروحاني " مع " المنصورى " فى التأليف والتبويب . ثم يستطرد الكرمانى فى بيان أوجه النقص - التى يراها هو - فى كتاب الطب الروحاني ، فيذكر مثلاً أن هذا الكتاب يخلو من ذكر الأمراض النفسية والأمور المزيلة لها .

ولكننا نرى - من منطلق قاعدة التواصل العرفى - أن الكرمانى قد أخطأ فى وصفه للكتاب بهذه الصورة ، إذ أن المطلع حتى على فهرست كتاب الطب الروحاني للرازى سوف يدرك للوهلة الأولى أن الرجل قد تحدث عن بعض الاضطرابات النفسية . وإلا فما القول فى فصول من الكتاب تحمل عناوين مثل : فى قمع الهوى وردعه (الفصل الثانى) - فى دفع العجب (السادس) - فى دفع الحسد (السابع) - فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثانى عشر) . ليست هذه الأمور ، وأعنى بها : الهوى ، العجب ، والحسد ، والغضب ، والغم من قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج ؟ !

كما أن الكرمانى غير مُحق فى قوله : " ولا فائدة من قراءته " (2) . لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسى كأخلاق ينبغى التمسك بها . خاصة وهو يعالج الاضطرابات النفسية .

إن التاريخ العلمى للحضارة العربية الإسلامية ملئ بهذا النوع من الكتابات التى اتخذت النقد سبيلاً للوقوف على الحقيقة ، والوصول إليها .

1 - ماهر عبد القادر محمد ، فلسفه العزيم ، الميراثولوجيا (عند المنهج) ، دار المعرفة الجامعية 2000

ص 191 .

2 - الطب الروحاني ، ص 16

فالنقد هو عماد الأبحاث ، ومحورها ، وهو يدل على الوعي الفكرى أوضح دلالة ، ويشير الى النشاط الواعى للإنسان المفكر⁽¹⁾ .

وهناك شكلاً آخر اتخذته كتب "الردود" ، وهو أن يرد أحد تلامذة الأستاذ أو الإمام على من طعن فى أستاذة أو إمامه ، حتى لو لم يكن الأستاذ أو الإمام على قيد الحياة . ومن قبيل ذلك كتاب "الردود والانتصار لأبى حنيفة إمام فقهاء الأمصار" ويسمى "الفوائد المنفية فى الذب عن أبى حنيفة"⁽²⁾ لأبى الوجد شمس الأئمة محمد بن محمد بن عبد الستار العمادى الكردى الحنفى ، المتوفى 642 هـ . وهو يضمه مناقب أبى حنيفة والرد على أبى حامد الغزالى فيما ذكر عنه ، ويبدأه بقوله ... وبعد فإنى ما كنت أسمع شفعوياً يذم إمام الأئمة وسراج الأمة أبا حنيفة .. حتى دخلت حلب ، فسمعت أن غلام مدرس من الشفعوية لعن أبا حنيفة ... ثم توالى على سمعى أنهم يسيئون القول فى الحنفية ... ووقع فى يدى جزاة فيها أن أبا حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى أحد رؤساء الشفعوية ذكر فى آخر كتابه الرسوم بالمنحول فى الأصول بأن قدم فيه مذهب الشافعى على سائر للناهب وفضله على سائر أصحاب المناصب مثل أبى حنيفة .. فقلت فى نفسى لا أتيقن هذا ما لم أطلع الموسم بالمنحول ... فوجدته كما نسخ فى الجزارة ، فسألنى بعض أصحابي أن أكشف عن تزويد هذا الطاعن .. فشرعت فى ذلك .

(1) د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم رؤية عربية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 ، ص 255 .

(2) فهرس المخطوطات المصورة ، صنفه عصام محمد الشنطى ، معهد المخطوطات العربية ، الجزء الثانى التاريخ ، القسم السادس ، القاهرة 2001 ، ص 116 - 117 .

6. النحو والمنطق ،

وقد شهد المجتمع العلمى الإسلامى نوعاً خاصاً جداً من المناظرات ، ونأتى خصوصيته من جانبين ، الأول يتمثل فى أن المناظرة تدور بين علميين مختلفين . والثاني يتمثل فى أن كل متناظر يمثل أمة بأثرها من خلال دفاعه عن علمها ، وهجومه على علم مناظره الذى يمثل أمة أخرى . ومن أشهر مناظرات هذا النوع ، تلك المناظرة التى دونها أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة⁽¹⁾ بين النحو ، ممثلاً فى أبى سعيد السيرافى (ت 368 هـ / 978 م) والمنطق ممثلاً فى أبى بشر بن يونس (ت 328 هـ / 939 م) . ودارت المناظرة فى حضرة الوزير ابن الفرات .

وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث . وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين ، الدخيلة والأصيلة ، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة ، بين ثقافة العجم وثقافة العرب ، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر ، أو بين المتقدمين والمتأخرين ، وهو نفس التقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية ، وأنصار الثقافة الإسلامية . فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً ، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً ، كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً ، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً⁽²⁾ .

ويوضح التحليل الداخلى لنص المُحاورة أنها تشتمل على ثلاث مستويات تمثل الهجوم والدفاع المتبادل بين النحو والمنطق . وتكشف عن النظم المعرفية التى تشكل البنية الداخلية للمحاورة ككل والمستويات

١- حيد ، التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة . ضبط وتصحيح احمد امير ، وأحمد الرين . طبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة 1939 . والمناظرة تقع فى الجزء الأول من ص 107 إلى ص 128 .
٢- حسن حنفى هموم الفكر والوطن ، التراث والعصر والحداثة . دار فباء للنسبة والسر والتوزيع . طبعة الثانية 1998 ، ج 1 ، ص 108 .

الثلاث هي كما يلي :

(أ) المستوى الإستمولوجي الأول : المنطق مرتبطاً باللغة :

واجه أبو سعيد السيرافي أبو بشر متى بن يونس قائلاً : حدثني عر المنطق ما تعنى به ؟ قال متى : إنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . وهذا خطأ عند النحوى (السيرافي) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربية . وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل . كما أن واضع المنطق يوناني فالتزم باللغة اليونانية . وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم . وعليهم ما شهد له به قبلوه . وما أنكره رفضوه . ولكن المنطق على رأي المنطقى (متى) يبحث فى الأغراض العقلية ... والناس سواسية فى العقولات ومبادئ الرياضيات . فحاصل جمع أربعة الى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم . وكذلك ما أشبهه . وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض العقلية والمعاني المدركة لا يوصل اليها إلا باللغة الجامعه للأسماء والأفعال والحروف . وبذلك يوجب السيرافي ارتباط المنطق باللغة . ويقر متى بذلك ⁽¹⁾ .

(ب) المستوى الإستمولوجي الثاني : حاجة العلمين الى بعضهما :

عندما سأل السيرافي متى عن حرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو ؟ بهت متى وقال : هذا نحو . والنحو له أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه . أما النحوى فحاجاته الى المنطق شديدة لأن المنطق يبحث عن المعنى . والنحو يبحث عن اللفظ . والمعنى أشرف من اللفظ .

وهنا يرفض السيرافي أن يتمايز المنطق بالمعنى من النحو باللفظ لأن

⁽¹⁾ التوحيدى ، الامتاع والسواسه . ج 1 ص 109 - 111 .

النطق ، واللغة ، واللفظ ، والإفصاح ، والإعراب ، والإبانة ، والحديث .
والإخبار ، والإستخبار ، والقرض والتمنى ، والنهى ، والحض ، والدعاء ،
والنداء ، والطلب كلها من واحد بالمشاكلة والمائلة ... والنحو منطق
ولكنه مسلوخ من العربية ، والمنطق نحو ، ولكنه مفهوم باللغة ، وإنما
الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي ، والمعنى عقلي .

فإن قال المنطقي : يكفي من لغتكم هذه الأسم ، والفعل ، والحرف
، ليبلغ بها الى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية . قال النحوي : أخطاء
. لأنك فى هذا الأسم ، والفعل ، والحرف فقير الى وصفها وبنائها على
الترتيب الواقع فى غرائز أهلها ، وكذلك أنت محتاج بعد هذا الى حركات
هذه الأسماء ، والأفعال ، والحروف ، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات
كالخطأ والفساد فى المتحركات . كما أن اللغة من اللغات لا تطابق لغة
أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، فى أسمائها ، وأفعالها ، وحروفها ،
وتأليفها ، وتقديمها ، وتأخيرها ، واستعارتها ، وتحقيقها ، وتشديدها ،
وتخفيفها ، وسعتها ، وضيقها ، ونظمها ، ونثرها ، وسجعها ، ووزنها ، وميلها
، وغير ذلك مما يطول ذكره .

وينتهى السيرافى (النحوي) فى هذا المستوى الى رفض الثنائية بين
اللفظ والمعنى ، بين النحو والمنطق لأن كل منهما محتاج للآخر . فإدعاء
متى (المنطقي) بأن النحو ينظر فى اللفظ دون المعنى ، والمنطقي ينظر
فى المعنى لا فى اللفظ إدعاء باطل . وربما يصح ذلك لو أن المنطقي كان
يسكت ويجيد فكره فى المعاني ، ويرتب ما يريد بالوهم السانح ، والخاطر
العارض والحدس الطارئ فاما وهو يزن ما صح له بالأعتبار ، والتصفح الى
المتعلم والمناظر ، فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون
طابقاً لغرضه ، وموافقاً لقصد⁽¹⁾ه .

(1) الإمتاع والمؤانسة . ج 1 ص 114 - 116 ، ص 119 .

(ج) المستوى الإبستمولوجي الثالث : جودة العقل تغنى عن المنطق ،

ولا تغنى عن النحو :

يذهب السيرافى فى هذا المستوى من المناظرة الى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل . وحسن التمييز ، ولطف النظر ، وثقب الرأي ، استغنى عن مغالق وشبكات المنطق مثل : الجنس والنوع ، والخاصة ، والفصل ، والغرض ، والشخص والهلية (هل) والأينية (الأين) والماهية ، والكيفية . والكمية ، والذاتية ، والعرضية ، والجوهرية ، والهيولية ، والصورية . والأيسية والليسية (الإثبات والنفي) الى غير ذلك من مسائل منطقية يود المناطقة أن يشغلوا بها الجاهل على رأى النجوى (السيرافى) . وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة الى كتاب البرهان كما زعم المناطقة لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب ، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطقة ، فعبرة " كن منطقياً " تعنى عندهم كن عقلاً أو عاقلاً أو أعقل ما تقول ، لأن المنطق عندهم هو العقل ، وهذا قول مدخول ، لأن المنطق على وجوه هم عنها فى سهو . أما عبارة " كن نحوياً لغوياً فصيحاً " فمعناها : أفهم عن نفسك ما تقول ، ثم رم أن يفهم عنك غيرك . ولو عرف المنطقى تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ، ووقف على غورهم فى نظريهم وغوصهم فى استنباطهم ، وحسن تاويلهم لما يرد عليهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنائيات المفيدة والجهات القريبة ، والبعيدة ، لاستصغر نفسه ، ولما احتاج المنطق ⁽¹⁾ .

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافى (النحو) على متى (المنطق) أي بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان . والحاضرون يتعجبون من جاش أبى سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ، ووجهه المتهلل ، وفوائده المتتابعة . قال الوزير ابن الفرات مختتماً : عين الله عليك أيها الشيخ ، فقد

(1) الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ص 123 - 127 .

بديت أكبادا وأفررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازاً لا يبليه
الزمار . ويتطرق إليه الحدثان .

7- الطبيعات :

من أهم أنواع المناظرات التى شهدتها المجتمع العلمى الإسلامى ، نوعاً مميزاً جداً ، وأعنى به المناظرات الكتابية التى اتخذت المراسلات الكتابية سبيلاً لها . وتأتى أهمية هذا النوع من المناظرات من أن كل عالم من الأثنين المتناظرين ، كان لديه فرصة أكبر لإجادة الرد على مناظره ، فرصة لم تتوفر بالقطع لمن يناظر وجهاً لوجه فى مجلس المناظرة المعتاد .

ففى مثل هذا النوع من المناظرات الكتابية ، ترى العالم أو المفكر يتلقى رسالة مناظره ، فيعكف عليها بالدراسة والنقد ، والتقليب فيما لديه من مصنفات فى موضع المناظرة . وبعد البحث والتحري الدقيق ، يبعث لمناظره الرد ، مقترناً فى أغلب الأحيان بسؤال جديد . وهكذا تستمر المناظرة بينهما لفترات معينة قد تطول ، وقد تقصر بحسب موضوع المناظرة ، الأمر الذى يؤدي الى تطور وتقدم موضوع العلم المتناظر عليه ، خاصة وأن مثل هذه المناظرات كانت تفرد لها مؤلفات خاصة ، لينتفع بها بعد الفراغ منها .

ومما وصلنا من هذا النوع من المناظرات ، ما ذكره أبو الريحان البيرونى عن المناظرة الكتابية التى دارت بينه وبين ابن سينا فى الطبيعات ، فقال البيرونى نصاً : " ما جرى بينى وبين الفتى الفاضل أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا من المذكرات فى هذا الباب " (1) .

ونورد فيما يلى قطوف من هذه المناظرة لما لها من أهمية فى تطور علم الطبيعة العربى ، خاصة وأن طرفيها يعدان من أئمة هذا العلم ، وهما أبو الريحان البيرونى ، والشيخ الرئيس ابن سينا .

ففى المسألة الثالثة فى الطبيعات يجرى الحوار كالاتى :

(1) أبو الريحان البيرونى ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة 1923 ، ص 257 .
وقد جمع محاورات هذه المناظرة الكتابية ، وحققها بالفارسية ، سيد حسين نصر ، ومهدى محقق ، ونشرت بمعرفة مركز المطالعات ، جابخانة ، مؤسسة وانتشارات وجاب دانشگاه طهران 1352 هـ .

البيرونى : كيف الإدراك بالبصر ، ولم ندرك ما يكون تحت الماء
وشعاع العين ينعكس عن الأجرام العسقية وسطح الماء صقيل ؟
ابن سينا : " الإبصار عن أرسطو طاليس ليس هو بخروج شعاع من
العين ، وإنما ذلك قول أفلاطون ، وعند التحصيل لا فرق بين بينهما ،
فلأن أفلاطون أطلق هذا القول إطلاقاً عامياً أتى حسب ما يجوز العامة ،
وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابى فى كتابه " الجمع بين رأى
الحكيم " .

لكن الإبصار عند أرسطو طاليس إنما هو الإنفعال فى الرطوبة
الجلدية فى العين لماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابل لها المؤدى
لها عند المحاذاة للجرم المؤدى لونه ، ولما كانت الرطوبة الجلدية مشفة
استحالت وانفعلت عن اللون .

ومتى ما زالت هذه الرطوبة التى جعلت آلة تحس بها القوة الرائية ،
أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير ، فكان ذلك إبصاراً ، وبيان
القول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف
وتفاسيرهم لكتاب الحس له . فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان
مشفان مؤديان الى الحواس الرائية كيفيات الألوان ارتفع ذلك الشك .

لم يقتنع البيرونى بإجابة زميله ابن سينا فأرسل إليه ثانية يقول :
" ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير ،
وربما احتاج هذا الشئ الى اختلاف كثير من التفاسير ، ويجب مما قلت أن
لا يميز الناظر بين الأبعاد ، وأن يسرى الصغير بالقرب من الكثير بالبعد فى
مكان واحد سواء .

وكذلك الأمر فى الأصوات ، يجب أن يسمع صوت الحمير من البعد
الأبعد كالحفى من البعد الأقرب ، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين ، ولو
كان المشف ينفع باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد
جوانبه ثم نظر إليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود .

وأيضاً لم يكن السؤال عن لمية الإدراك ما تحت سطح الماء ، أي سألته عن إدراك بنفوذ البصر فيه مع إدراك ما قابل سطحه بانعكاس الشعاع فى وقت واحد . وهنا يتولى الفقيه المعصومى تلميذ ابن سينا الرد على البيرونى قائلاً :

" ذكرت أنه لم يذكر فى الجواب إلا مذهب الفيلسوف فى إدراك البصر ، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الإدراك بالبصر ، فبين لك أنه ليس بشعاع خارج من البصر بل هو تشكل الألوان فى الرطوبة الجلدية فى العين بوساطة الهواء ، إذ هو المشف المؤدى للألوان ، لكنه ما لم يحصل ضياء كان مشفاً بالقوة ، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان الى ما وراء الرطوبة المشفة فى العين ، فصادمته وتشكلت فيه ، ولهذا ليس له لون فى ذاته ليكون هو الذى يدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبة هى التى بها يدرك الذوق .

وأما تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر ، فإن ذلك مسألة مستأنفة وليبانها حاجة الى تطويل ، وكذلك الأصوات لأننا وجدنا الكبير البعيد والقريب الصغير يغييران على الاستقرار ، فتصور بأنه ذلك ، وحصل لنا به التمييز بينهما ، ولو كان إنسانا لم يعهد جبلاً رفيعاً السمك قط ، فرأى جبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه ، وربما ظنه قريباً منه وأصغر فى الحجم لعله اعتياده لذلك .

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها ، لم يكذب يخفى عليه البعد إذا رأى شيئاً منها ، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده ولم يسمع بمثله قط ، أو لم يعتده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها ، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذكرت ، بل لأجل العادة .

وأما الحديث على السواد ، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل ، فإن الأشياء المشفة وإن أدت الألوان الى الإبصار فإنها تؤديها على

المسامتة وعلى الخط الأقصر بينهما وبين البصر لا على التقويس والأنحاء . فمقدارها يسامت البصر من السواد فى البلور يراه أسود وما فضل عليه يراه أبيض .

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق فى حالة واحدة ، فكما تقوله فى إدراك شعاع البصر لهما جميعاً نقوله نحن فى تشكلهما فى العين " .

البيروني : " زعم أن الكواكب إذا تحركت حمى الهواء المماس لها ، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة ، والبرودة بإزاء السكون ، وإن الفلك إذا تحرك حركته السريعة حمى الهواء المماس له ، فكان منه النار المسمى أثيراً ، وكلما كانت الحركة أسرع ، كان الإحماء أبلغ وأشد ، ومن الواضح البين أن أسرع الحركات فى الفلك التى هى فى معدل النهار ، وإن كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة ... " .

ويجيب ابن سينا بلفظه :

" ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك ، بل هى جوهر واسطقس بذاتها ، ولها كرة وموضع طبيعي بذاتها كغيرها من الاسطقسات ، وليس ما حكيت إلا مذهب من جعل الأسطقس شيئاً واحداً من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل " طاليس " حين جعلها الماء ، وهرقليطس إذ يجعلها النار ، وديوجالس إذ جعلها جوهرأ بين الماء والهواء ، وانكسندرس حين يجعلها هواء ، ويجعل كل واحد منهم الأجرام الأخرى . والمتولدات عوارض تعرض فى الجسم أية ما وصفوه ، وأنه ليس يكون عن جسم آخر ، ويقول انكسمندرس القول الذى حكيت أنه الجوهر الأول هواء ، فإذا أصابته كيفية البرودة صار ماء ، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً .

أما أرسطوطاليس فليس يجعل شيئاً من الكليات الأربعة بكائن عن شئ آخر . ويجوز ذلك فى جزئياتها ، فليس إذن هذا الاعتراض يلزم أرسطو

طاليس ولا من يقول بهذا القول ، وهو القول السديد الصواب".
وفى المسألة السابعة من مسائل أخرى فى الطبيعات تجرى الأسئلة
هكذا :

البيرونى : إذا كانت الأجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة .
وكان انصداع القماقم الصياحة وغيرها لأجل ذلك ، فلم صارت الآنية
تتصدع وتنكسر إذ جمد ما فيها من الماء .

ابن سينا : إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب ، فإنه كما
أن الجسم لما أنبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع ، فشق القمقمة .
كذلك الجسم إذا انقبض عند التبريد وأخذ مكاناً صغيراً كاد أن يقع
الخلأ فى الإناء ، فشق وانصدع لاستحالة ذلك ، ولهذا من الطبيعة وجوه
غير هذان وهى العلة لأكثر ما يقع من هذا ، ولكن فيما ذكرنا كفاية
فى الجواب .

حوار علمى ، راقى ، يوضح الشوط الذى قطعه العلماء العرب فى سير
البحث فى علم الطبيعة وتطوره وتقدمه ، خاصة وأن طرفى الحوار
البيرونى وابن سينا يعدان من أئمة هذا العلم .

الباب الثاني

أثر المدارس الكلامية في تطور

علم الحوار

المفصل الرابع

المعتزلة تولد بحوار

مما لا شك فيه أن كلاً من الفلسفة وعلم الكلام يعلى من شأن العقل ويجعله محورياً أساسياً في أبحاثه . وإذا كان العقل بما يقدمه من أدلة يمثل أحد الأسس المتينة في بنية المناظرات والجدل والنقاش ، فإنه لا بد وأن يكون هناك علاقة بين المدارس الفلسفية والكلامية التي ظهرت في المجتمع العلمي الإسلامي ، وبين حركة الجدل والمناظرات التي شهدتها هذا المجتمع . إذن ينبغي علينا أن نتوقف في هذه النقطة عند تلك العلاقة - المفترضة - لنتبين مدى حجمها وما أدت إليه من أثر في بنية المجتمع العلمي .

أما بالنسبة للمدارس الفلسفية ، فإن أكبر من يمثلها - في الفترة التي حددها البحث - فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني ، أعنى الكندي ، والفارابي . ونظراً لأهمية هذين الفيلسوفين وأثرهما في تكوين جماعات أو مدارس فلسفية مهمة ، فقد خصصنا لهما كتاباً مستقلاً . ومن ثم فإن حديثنا في هذه الجزئية ينصب على المدارس الكلامية .

انتهينا أثناء التعريف بعلم الكلام إلى أن المهمة الرئيسة له هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ونعتقد أن السبب في تأكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام . وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (ت سنة 241 هـ / 855 م) ، ففي المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم ، قال : لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبى الحديث " كذلك ينسب إليه أنه قال : " لا يفلح صاحب كلام أبداً ، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل " (1) .

ومن أوائل الذين تعرضوا للرد على دعوى أحمد بن حنبل والحنابلة عموماً في مسألة ذم الكلام والنهي عن الخوض فيه . أبو الحسن الأشعري

(1) د . عبد الرحمن بدوي . مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية 1979 ، ج 1 ، 14 - 15 .

وذلك فى " رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام " حيث ذكر⁽¹⁾ :
 أن طائفة من الناس ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين . ومالوا الى
 التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه الى
 الضلال ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون ، والجسم والعرض ،
 والألوان والأكوان ، والجزء والطفرة ، وصفات البارى بدعة وضلالة ، لأنه
 لو كان خيراً لما فات النبى ﷺ ، ولتكلموا فيه وبعد أن ذكر الأشعرى
 جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول ، أفرد فى الرد عليهم ثلاثة
 أجوبة حاول بها أن يثبت أن أصول مسائل الكلام معينة وموجودة فى
 القرآن والسنة جملة غير مفصلة⁽²⁾ .

وبهذه الرسالة فتح الأشعرى باب المناظرات والنقاش العقلاى على
 مصرعيه ، إذ حاول كل فريق أن يقدم من الحجج والبراهين ما يؤيد به
 آراءه ، ويضحد فى الوقت نفسه آراء الخصوم من الفرق الأخرى . وأننا إذا
 افترضنا أن الفرق الدينية فى ذلك الوقت هى بمثابة جماعات علمية لكل
 جماعة تعاليمها الخاصة بها ، فإن الاختلافات فى الآراء والتعاليم جعلت

(1) أبو الحسن الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، نيل كتاب اللمع فى الرد على أهل
 الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 85 وبعدها .

(2) قال الشيخ أبو حسن الأشعرى فى الجواب الثانى : إن يقال لهم إن النبى ﷺ لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه
 من الكلام فى الجسم والعرض والحركة والسكون والطفرة ، وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك كلاماً
 معيناً . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى
 القرآن والسنة جملة غير مفصلة .

أما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع
 والافتراق . قال الله تعالى مخبراً عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه فى قصة أقول الكواكب
 والشمس والقمر وتحريكهما من مكان الى مكان ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شئ من ذلك ،
 وإن جاز عليه الأقوال والانتقال من مكان الى مكان فليس بآله .

وأما الكلام فى اصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب . قال الله تعالى " لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا
 " وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتمانع
 والتغالب فإتباع مرجعه الى هذه الآية وقوله عز وجل " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل
 إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض " الى قوله عز وجل " أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
 عليهم " . وكلام المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه الى هذه الآيات التى ذكرناها ، وكذلك سائر
 الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن (الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض
 فى علم الكلام ، ص 89) .

التنافس هو الرابطة التي تحكم علاقات هذه الجماعات بعضها ببعض . وقد عبرت كل جماعة عن هذا التنافس في صورة ردود مكتوبة في بعض الأحيان . وفي شكل مناظرات علمية في مجالس خاصة في أحيان أخرى . ومن أمثلة النوع الأول " كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " لأبي الحسن الأشعري والذي قصد به الرد على الحنابلة خصوصاً وأهل السنة والجماعة عموماً في النهي عن الكلام . أما النوع الثاني وهو المناظرات . موضوع هذه النقطة من البحث ، فقد كثر وانتشر بين الجماعات بحيث شكل منظومة معرفية يجب الوقوف عليها إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة البناء المعرفي لهذه الجماعات .

وإذا كنا قد زعمنا أن الأشعري قد مهد طريق المناظرات برسالته المذكورة . فإن الفرق الكلامية الكبرى ، وأقصد بها المعتزلة والأشاعرة قد بدأت في الظهور على أثر مناظرة . وإن كانت غير مكتملة الأركان بالنسبة للمعتزلة التي تنسب إلى واصل بن عطاء (80 - 131 هـ / 699 - 748 م) والذي اعتزل شيخه الحسن البصري (21 - 110 هـ / 641 - 728 م) بسبب حكم مرتكب الكبيرة . إذ دخل رجل على الحسن البصري قائلاً : يا إمام لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجنون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجنة الأمة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب . قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق . بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن : فقال الحسن :

اعتزل عنا واصل . فسمى هو وأصحابه معتزلة⁽¹⁾ .

تكشف البنية الداخلية لهذا السؤال المطول عن حكم مرتكب الكبيرة عن أمرين ، أولهما : أن واصل بن عطاء كان يضم في نفسه الاعتزال عن شيخه ، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية ، بدليل أنه لم ينتظر حتى يجيب الحسن . وقد استطاع واصل بإعلان رأيه في حكم مرتكب الكبيرة ، واعتزاله حلقة استأذه ، أن يجعل الأخير أول المقررين باعتزاله " اعتزل عنا واصل " . أما الأمر الثاني فيتمثل من ناحية في الخل الذي يمكن أن يحدث في قوام جماعة علمية إذا انشق أحد أفرادها عنها وحاول تكوين جماعة علمية جديدة . ويبين من ناحية أخرى مدى تجرأ التلميذ في ظرف معينة - على الأستاذ إلى الدرجة التي معها يمكن أن ينفصل عنه ويعتزله تماماً . ويمكن القول أن رأي واصل يعبر عن جيل الوسط في المجتمع الديني الإسلامي .

ومن أهم الأمور التي يجب أن نقف عندها في حادثة انفصال واصل (التلميذ) عن الحسن (الأستاذ) أنها ذات مغزى تاريخي علمي هام من جانبين أيضا .

الأول : إنها تبين أن العلم في مرحلة من مراحل نهوه يشكل منظومة معينة تظل ثابتة وسائدة بين معتنقيها من أعضاء الجماعة العلمية إلى أن تظهر مشكلة أو معضلة علمية يقدم لها أفراد من الجماعة حلولاً معينة قد لا تتفق مع آراء الأستاذ الذي يتمسك بتقاليد علمية سلفية معينة . ويحدث أن يكثر مؤيدوا الفكرة الجديدة حتى يكونوا جماعة علمية جديدة . وهذا ما حدث تماماً مع واصل بن عطاء ، إذ بعد أن اعتزل عن الحسن ، انضم إليه عمرو بن عبيد ، ثم توالى الأفراد عليها حتى تكونت فرقة المعتزلة وكثرت طبقاتها وانتشرت تعاليمها في

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 60 .

معظم أرجاء العالم الإسلامي .

الجانب الثاني : يتمثل في أن هذه الحادثة قد أدت الى تطور خروج (التلميذ) على (الأستاذ) من ناحية ، واكتمال بناء المناظرة من ناحية أخرى . فإذا كان واصل بن عطاء قد اعتزل استاذة قبل أن يجيبه ، فإننا نجد أبا الحسن الأشعري (ولد 260 أو 270 هـ / 873 - 883 م) مؤسس فرقة الأشاعرة يستعد جيداً لمناظرة استاذة أبي على الجبائي (235 - 303 هـ / 849 - 915 م) شيخ معتزلة البصرة في زمانه ويناضره بالفعل في مناظرة شهيرة ⁽¹⁾ كانت بمثابة السبب الأول والرئيس في ظهور المذهب الأشعري . يضاف الى ذلك سبب آخر ، سيكولوجي ، يتمثل في أن الجبائي كان زوج أم الأشعري .

لكن لا يعنى عدم اقتناع الأشعري بأجوبة استاذة الجبائي أن الأخير لا يتقن فن المناظرة والجدل ، بل على العكس تماماً كان منذ حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل . فيرى القاضي عبد الجبار أنه اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلاً منهم فلم يحضر ، فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجرة رجل يقال له : صقر ، فإذا بـ غلام أبيض الوجه زج بنفسه في صد صقر وقال له : أسألك ، فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه ! فقال له : سل ، فقال : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم ، قال : أتسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال : نعم ، قال : هل يفعل الجور ؟ قال : نعم ، قال : أفتسميه جائراً ؟ قال : لا ، قال : قيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً ، فانقطع صقر . وجعل الناس يسألون من هذا الصبي ؟ فقيل : هو غلام من جباء ⁽²⁾ . هذا وهو غلام ، فما بذلك وهو إمام في علم الكلام !

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة في موضع لاحق من هذا الكتاب .

(2) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . على سامي النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972 ، ص 86 .

فكان الأشعري مناظراً قوى الحجة . وقد كثرت مناظراته بعد أن تبرأ من المعتزلة وعقد العزم على الرد عليهم وإخراج معاييبهم . وقد أدت به كثرة المناظرات الى أن يصف كتاباً في الرد على المخالفين يتبع فيه أسلوب المناظرة الشفوية التي تعقد بين اثنين وجها لوجه ، ولكنه صاغها في أسلوب نظري ، الأمر الذي يدعونا الى أن نطلق على هذا النوع اسم " مناظرات نظرية " والتي سماها هو " مسائل " فكل مسألة من مسائل الكتاب هي عبارة عن مناظرة بين الأشعري وبين مخالفه ، هؤلاء الذين يبدأ بعرض آرائهم أولاً مصدراً إياهم بعبارة " فإن قال قائل " ، ثم يرد عليهم مبيناً أدلته وحججه ، ثم يعرض اعتراضاتهم أو آراء أخرى ، ويرد عليها أيضاً ، وهكذا الى أن تنتهي مثل هذه " المناظرة النظرية " بكلام الأشعري .

والكتاب سماه " كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع " وهاك إحدى مسأله : فإن قال قائل : لم قلتم إن للباري تعالى علماً به علم ، قيل له لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم ، كذلك لا تحدث منا إلا من ذي علم ، فلو دلت الصنائع على علم من ظهرت منه منا ، فهو عالم . فلو دلت على أن الباري تعالى عالم قياساً على دلالتها على أنا علماء ، ولم تدل على أن له علماً قياساً على دلالتها على أن لنا علماً ، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء . وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل .

فإن قال : فلما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكيمة على علم العالم منا كما دلت على أنه عالم لأنه ليس معنى العالم منا أن له علماً لأنه قد يعلم العالم منا عالماً من لا يعلم أن له علماً . قيل له : إن جاز لك أن تزعم ، جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لي علماً بها ، ولا تدل على أني عالم لأنه ليس معنى العالم أن له علماً ، لأنه قد يعلم الإنسان منا أن له علماً من لا يعلمه عالماً . وأيضا هذه الدعوى عندى فاسدة وذلك أن

معنى العالم عندي أن له علما ، ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما ⁽¹⁾ .
 وإذا تساءلنا عن تأثير الجدل والنقاش العقلاني والمناظرات فى بنية
 المجتمع العلمى الإسلامى ، فإننا نجد أن لها أهمية كبيرة فى نشر دعوة
 المعتزلة ، وذلك منذ أن ابتدأت الدعوة بفرد واحد وهو " واصل بن عطاء "
 وحتى انتشرت فى معظم أرجاء العالم الإسلامى . وليس أدل على ذلك من
 أن واصلاً قد جعل القطب الثانى فى تأسيس المذهب المعتزلى وهو " عمرو
 بن عبيد " ينضم إليه بعد أن ناظره واصل وأقنعه بمسألة " المنزلة بين
 المنزلتين " بالنسبة لمرتكب الكبيرة .

قال واصل : يا أبا عثمان لم أستحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال
 : لقوله تعالى : " والذين يرمون المحصنات " (النور ، 4) الى قوله : " وأولئك
 هم الفاسقون " (المائدة : 45) . ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان
 كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق . فقال
 واصل : أليس الله تعالى قال : " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 المظالمون " (البقرة : 254) ، فعرف بالألف واللام كما فى القاذف ، فسكت
 عمرو ، ثم قال واصل : يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء
 المحدثين ، ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما اختلفت فيه ؟ فقال
 عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال : أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم
 يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه : فالخوارج
 تسميه : كافرا وفاسقا ، والرجية تسميه : مؤمنا فاسقا ، والشيعة تسميه
 : كافر نعمة فاسقا ، والحسن ⁽²⁾ يسميه : منافقاً ، فأجعوا على تسميته
 بالفسق ، فتأخذ بالمتفق عليه ، ولا تسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل
 الدين ، فقال عمرو : وما بينى وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ،

(1) أبو الحسن الأشعري ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشارد يوسف مكارثى
 اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 12 .

(2) يقصد مذهب الحسن البصرى .

وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب ⁽¹⁾ . ومن ساعاتها عقد عمرو العزم على ملازمة واصل والاشتراك معه فى نشر مبدأ " المنزلة بين العزلة " وغيره من مبادئهما المعتزلية . ولم ينقطع الأثنان عن بعضهما ، الأمر الذى جعل معظم مؤرخى الفرق يجمعون على أنهما هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب المعتزلة .

وكانت مجالس العلم والمناظرة هى سبيل المعتزلة فى اجتذاب أتباعهم والرد على خصومهم ، ليس فقط من ملة الإسلام ، بل ومن ملل أخرى . فها هو القاضى عبد الجبار (ت 415 هـ / 1024 م) أشهر رجال المعتزلة ، واليه انتهت رئاستها " كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية ، وفى الفروع مذهب الشافعية ، فلما حضر مجلس العلم ونظر وناظر ، عرف الحق فانقاد له " ⁽²⁾ وناظر جعفر بن حرب (من رجال الطبقة السابعة) زادان بخت الثنوى ، فقال : خيرنى من وعظك بهذا الوعظة : النور فهو مستغنى عنها لأنه الأخير فى العالم إلا منه ، ولا يكون منه الشر البتة ، أما الظلمة فلا يكون منها الخير أبداً وهى مطبوعة على قشر ، فلا معنى لهذا الوعظ . قال زادان : أنت غافل عما عليك فى هذا الجواب إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلم أنهم لا يتعظون . ويأميهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون ، وأرسل اليهم ويعلم أنهم يكذبون . فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ ، ولا يكون منه الخير . قال جعفر : بل أنت غافل لأنك تعلم كيف قولنا أنا نقول : إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه . فهل تقول فى الظلمة : إنها تفعل الأقدار على الخير ؟ فقال : أو ليس مذهبكم : إن الكافر لا يقدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر ؟ قال جعفر : هذا ليس من مذهبنا ، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر

⁽¹⁾ القضى عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، ص 50 - 51 .

⁽²⁾ القضى عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 118 .

حالا منك عندنا ، فانقطع زادان وقمت ⁽¹⁾ .

وتكشف لنا المناظرات عن أن قوة وحجية المتكلمين المسلمين في الدفاع عن الدين قد تؤدي بصاحبها الى أن يلقي حتفه من قبل الخصوم الذين لا يقدرّون على مناظرته . فقد حكى أبو الحسن الخياط : أن بعض ملوك الهند كتب الى الرشيد فقال : ليوجه الى رجالاً من علماء المسلمين ليعرفنا الإسلام ويحتج لأصل دينه ، وذكر أن عنده رجالاً من أهل علم الكلام الهندي ... فلما ورد الكتاب هارون قال : أطلبوا لي متكلماً ، فوجدوا أبا خلدة - وكان شيخاً مقدماً في الكلام - ، فقيل له : أثق بنفسك في مناظرته ؟ فقال : أنا له إن شاء الله تعالى فوجه به الرشيد في مركب ... فلما كان في بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره ، فوجده متكلماً قوياً ، فدس إليه سماً فقتله قبل أن يصل الى الملك ⁽²⁾ .

يتضح مما سبق مدى الأثر القوي الذي أحدثته المدارس الكلامية - ممثلة في المعتزلة والأشاعرة - في إثراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلاني في المجتمع العلمي الإسلامي إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين .

وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن بعض المسائل التي تحاورت وتناظرت فيها هذه المدارس الكلامية في ذلك الوقت . وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب .

⁽¹⁾ القاضي عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 80 .

⁽²⁾ القاضي عبد الجبار ، نفس المصدر ، ص 67 - 68 .

الفصل الخامس

كلام الله : موضوع حوار بين

المعتزلة والأشاعرة

سلكت مسألة الكلام الإلهي (القرآن) منحني حطيراً في مسار الفكر الإسلامي . حيث دار الحوار والجدال الطويل بين الفرق حولها ، وشكل رأى كل فرقة منها أحد الركائز الرئيسة التي تقوم عليها دعوتها بصفة عامة .

ويدور البحث في هذه المسألة حول سؤال رئيس واحد هو : هل القرآن قديم أي غير مخلوق ، أم أنه محدث أي مخلوق ؟ أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولا نعرف منه إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه . وصرح المعتزلة بخلق القرآن ، ووافقهم في ذلك : الخوارج وأكثر الزيدية وكثير من الرافضة والمرجئة ، وأن من الأخيرة من اختلفوا فيه . فقالت طائفة أنه مخلوق ، وثانيه قالت أنه غير مخلوق . وثالثة قالت بالوقف . وقال الأشاعرة بقدم القرآن ، والقراءة التي هي الحروف والأصوات فمخلوقة .

إذن نحن أمام قضية خلافية في أخص ما يميز المسلم عن غيره ، إلا وهو " القرآن " . فقد صار الخلاف حول قضية " الكلام الإلهي " أمداً بعيداً وكان له أثره البالغ في بنية المدارس الكلامية في الفكر الإسلامي . وللوقوف على ذلك نعرض هنا لهذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة ، متعرضين لرأى كل جماعة منهما ، وللدلة والبراهين التي تؤيد وتعصد بها كل جماعة رأيها . ونختتم بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى وردود كل منهما ، لنقف في النهاية على مدى الاختلاف بينهما في " كلام الله " .

1- المعتزلة :-

تتفرع مسألة " كلام الله " عند المعتزلة من بحثهم فى التوحيد أول أصولهم الرئيسية الخمسة ⁽¹⁾ ، فالقرآن عندهم " كلام الله سبحانه وإنه مخلوق لله لم يكن ثم كان " ⁽²⁾ .

وقد استند المعتزلة على آيات من القرآن يشعر ظاهرها بخلقه ، وتقوم كأدلة نقلية يستدلون بها على خلق القرآن . ومنها قوله جل شأنه : " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث " ⁽³⁾

و " ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث " ⁽⁴⁾ . وما دام الله قد وصف كلامه - وهو القرآن - بأنه " محدث " ، فلا بد أن يكون مخلوقا .

(1) يمثل التوحيد أول وأهم أصول المعتزلة الاعتقادية . وقد ذهبوا فى هذا المبحث الى التنزيه المطلق لله . وبدأوا بحثهم من القرآن الكريم ، ثم أضافوا إليه نزعتهم العقلية المعهودة . فاتخذوا آية " ليس كمثله شئ " بنية أساسية لتأويل كل الآيات التى يشعر ظاهرها أن الله يشبه مخلوقاته فى صفة من الصفات . وعلى ذلك فأنه فى نظرهم " واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، وليس بشبح ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن . ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المعاسة ولا العزلة ولا الحول فى الأماكن . ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . ولا يوصف بأنه متناه . ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثله له ، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأفهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعالم القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتنهاهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثانية 1969 ، الجزء الأول ص 235- 236) والله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم ولا صفة له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 25) .

(2) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين 255/1 .

(3) الأنبياء آية 2 .

(4) الشعراء آية 5 .

وإذا كان القرآن هو آخر الكتب المنزلة بعد التوراة والإنجيل . فإن المعتزلة قالت: وما تقدمه غيره ، يلزم حدوثه . والآيات فى ذلك الأمر كثيرة منها قوله تعالى : " ومن قبله كتاب موسى " (1) .

والى جانب آيات القرآن التى تشير الى خلق القرآن - عند المعتزلة - ينقل القاضي عبد الجبار الأحاديث التى رويت عن رسول الله ﷺ كدليل حدوث القرآن فيقول : وما روى عن رسول الله ﷺ من قوله : " كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر " . وقوله : " ما خلق الله عز وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي فى البقرة " يدل على حدوث القرآن (2) .

لكن ما طبيعة الكلام الإلهي عند المعتزلة ؟ هنا نجد المعتزلة وإن اتفقوا جميعاً على القول بخلق القرآن أو الكلام الإلهي ، إلا أنهم قد اختلفوا فى طبيعة هذا الكلام . فالنظام وأصحابه قالوا : إن كلام الله جسم ، وذلك فى مقابل قول العلاف ومعلم واتباعهما بأنه عرض . ولكن سواء كان القرآن جسماً أم عرضاً ، إلا أن المعتزلة يعودون ويتفقون على أن ذلك الاختلاف فى طبيعة القرآن مما يدعم قضيتهم الأساسية وهى القول بخلق القرآن " ، إذ لما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، والقرآن إما أن يكون جسماً أو عرضاً ، لذا لزم أن يكون محدثاً .

والى جانب الآيات التى استند اليها المعتزلة والتى تشكل هى والأحاديث السالفة أدلتهم السمعية ، نراهم يقدمون أيضاً أدلة عقلية لتدعيم موقفهم من خلق القرآن ، ومنها ما يلي :-

1 - إن القرآن يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار ، وأن من حكم الأمر أن يصادف مخاطب ، ولم يكن فى الأزل مخاطب ينفذ أوامر الله ، فكيف يقول الله مثلاً " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن "

(1) هود آية 6 .

(2) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة 150/2 .

(1) ولم يكن في الأزل ممن يستجيب إذ لا قديم إلا هو وحده، ومحال أن يوجه أمره إلى المعدوم، ومن ثم استحال أن يكون كلام الله قديماً، إذن فهو محدث (2).

2- يستخدم القاضي عبد الجبار (3) "برهان الخلف" ليبرهن به على إثبات عكس قضيتهم الأصلية، وهو القول بأنه سبحانه متكلم بكلام قديم. فيذهب إلى أن الذي يحتاج أن يتكلف بيانه: أن الكلام الذي بيننا أنه كلام من تعالى ذكره، لا يجوز أن يكون إلا محدثاً. والذي يدل على حدوث كلامه، الذي ثبت أنه كلام له، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منطوقة، وأصواتاً مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه حاله، أنه محدث، لجواز العدم عليه، على ما بيناه في حدوث الأعراض. فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام، فيجب استحالة قدمه، لأن كل مثليين استحال في أحدهما أن يكون قديماً، فيجب أن يستحيل في الآخر، لأن من حق القديم أن يكون قديماً لنفسه، مما شاركه في جنسه فيجب كونه قديماً. فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا، وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه.

3- لا يجوز على الله الكلام مع نفسه في الأزل من غير مخاطب "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله" (4) ولم يكن عيسى مع الله في الأزل. وكذلك لا يجوز على الله النداء لشخص لا وجود له (5) "يا موسى إني اصطفيتك على الناس

(1) الأنعام، آية 151.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام تحرير وتصحيح الفرديوم، مكتبة المثنى ببغداد (د. ت.)، ص 301.

(3) فرق وطبقات المعتزلة 149/2 - 150.

(4) المائدة، آية 116.

(5) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 301.

برسالاتى وبكلامى" ⁽¹⁾ . ولم يكن موسى مع الله فى الأزل أيضا ، ولا شئ آخر غيره تعالى ، إذن كلامه مخلوق لتوجهه الى مخلوقين .

4- يحوى القرآن أحوالا أحوالا مختلفة . ومنها أن خطاب الله مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبى ﷺ ، فمنهاج الكلامين مع الرسولين مختلفة ، فضلا عن اختلاف أحوال أمة كل رسول منهما ولا يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فخير عنهما بخير واحد ⁽²⁾ . إذن يستحيل أن يكون الكلام صفة قديمة لله مع وجود مثل هذه الأحوال المختلفة ، وإلا أصبحت ذاته محلا للحوادث ، وذلك محال .

تلك كانت بعض أدلة المعتزلة النقلية والعقلية التى يستندون عليها فى تقرير قولهم بخلق القرآن ، وهى على ما نرى تشكل منظومة فكرية متكاملة يؤمن بها كل معتزلى من ناحية ، وتحاول بها المعتزلة اجتذاب كل من يقترب من مذهبهم ، كما يقفون بها فى وجه كل معترض مخالف لهم من ناحية أخرى .

ونأتى الآن الى سؤال هام مؤداه : لماذا قال المعتزلة بخلق القرآن ؟ وما الدافع وراء تذرعهم بسلطة الدولة لتقرير اعتقادهم فى القرآن عقيدة عامة للمسلمين ؟ فلما لم تنحصر هذه المشكلة فى الدائرة الدينية فقط مثلها مثل المشاكل الكلامية الأخرى التى أثارها المعتزلة كمسألة الصفات ، وما يرتبط بها من مشاكل أخرى مثل مشكلة الرؤية ؟

الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا إن صفات الله عين ذاته . إلا أنهم خرجوا عن هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلهى فلم يقولوا إنها عين ذاته . أي أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يساوى القرآن وهو كلام الله ، ذات الله فى الوجود

⁽¹⁾ الإعراف . آية 144 . فرق وضيقات المعتزلة 251/2 .
⁽²⁾ الفاضل عبد الجبار .

، فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أي القرآن) مما يؤدي الى الشرك ، فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أي القرآن مخلوق محدث وغير قديم⁽¹⁾ . كما ذهب " النظام " من المعتزلة الى أن كلام الله ليس معجزا من جهة البلاغة والنظم ، بل إعجازه يرجع الى صرف الناس عن أن يأتوا بمثله⁽²⁾ .

أما مبرر المعتزلة في إصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة عامة على المسلمين ، فيرجع الى⁽³⁾ : خشية المعتزلة من أن يضاهي المسلمون المسيحيين في اعتقادهم بقدم كلمة الله (المسيح) ، فتوهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما : القرآن والمسيح كلمة الله . لذلك استدعى المعتزلة الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن ، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، الأمر الذي أدى الى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة ، فما أن دارت الدائرة عليهم في عهد المتوكل ، بعد أن كانت الوزارة لهم في عهد المأمون ، حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارما ، وانتهى الى أن قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسهم الزيدية .

(1) أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 306 - 307 .
(2) Dugat. G: Historie des Philosophie et des Theologiens Muslmans, Paris 1878 p. Xxl .
(3) د . أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافية الجامعية ، الإسكندرية 1992 ص 133 - 134 .

2- الأشاعرة :

يبتدئ الأشاعرة ببيان أن لله كلاماً ، وهم يستدلون على ذلك بوجود التكاليف الشرعية . فكيف لا يكون له كلام وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى ، فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولا حاكماً . وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول - إما له عندهم (المعتزلة) ، أو الله تعالى على أصلنا - لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذباً في دعواه : إني رسول رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد متاً ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغاً عن الغير ، فإنه لا يسمى رسولاً . وذلك لازم في حق المعترف بالنبوات . المصدق بالرسالات لا محالة ⁽¹⁾ . فإذا كان التكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام ، فهو عند الأشاعرة من قام به ، فالكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس (نفس الباري) والعبادة دلالة عليه من الإنسان ⁽²⁾ . وللإجابة على التساؤل عما إذا كان القرآن مخلوق ، أم غير مخلوق . اعتقد الأشاعرة أن كلام الله غير مخلوق - على عكس ما ذهب إليه المعتزلة - لأن الله تعالى قال " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " ⁽³⁾ فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له : كن . والقرآن قوله ، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له لأن هذا يوجب قولاً ثانياً . والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان . وهذا يقتضى مالا نهاية من الأقوال وذلك فاسد ، وإذا فسد ذلك ، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً . ولو جاز أن يقول لقوله . لجاز أن

(1) سيف الدين الامدى ، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الاعلى للعلوم الاسلامية ، لجنة التراث الاسلامي - القاهرة 1971 ، ص 91 .

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص 123 .

(3) النحل ، آية 40 .

يزيد إرادته ، وذلك فاسد عندنا وعندهم (المعتزلة) . وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً ⁽¹⁾ .

إذن القرآن قديم في معتقد الأشاعرة . وكما قدم المعتزلة أدلة على خلق القرآن ، ترى الأشاعرة يقدمون أيضاً أدلة على قدمه ومنها ما يلي : -

1 - دليلهم على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، ومؤداه : إن الكلام لا يخلو أن يكون قديماً أو حديثاً . فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه الله في نفسه أو قائماً بنفسه أو في غيره . فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها . ويستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن يشتق ذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام أنه كلام ، ووجب أن يكون ذلك الجسم متكلماً . وإن كان أخص أوصافه أنه أمر ، ووجب أن يكون ذلك الجسم أمراً .

وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى ، ووجب أن يكون ذلك الجسم ناهياً . فلما استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره ، ويأمر بأمره غيره ، وينهى بنهيه غيره ، استحال أن يحدث كلاماً في غيره فيكون به متكلماً . وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثاً ، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً ⁽²⁾ .

2 - ومن أدلتهم على قدم الكلام الإلهي ، دليلهم على قدم الإرادة لله تعالى ، حيث أنها لو كانت محدثة ، لكانت لا تخلو من أن يكون الله يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها . فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث . ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا

(1) أبو الحسن الأشعري ، اللمع ص 15 .

(2) أبو الحسن الأشعري ، اللمع ص 22 .

تقوم بنفسها .

كما لا يجوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى . فلما استحالت هذه الوجود التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة . صح أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدا بها ⁽¹⁾ .

3- والدليل على أنه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهي فهو أمرنا ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بأمر قديم . أو بأمر محدث . فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته ، أو في محل ، ولا في محل ، ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً . ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول . فتعين أنه قديم قائم به صفة له ⁽²⁾ .

تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة بصدد موقفهم من قدم الكلام الإلهي ، وهي على ما نرى تمثل سنداً قوياً - بالنسبة لهم - للدفاع عن قضيتهم ضد هجوم الخصوم ، وخاصة المعتزلة الذين اعترضوا على قول وأدلة الأشاعرة على قدم القرآن . وبالتبعية اعترض الأشاعرة على قول وأدلة المعتزلة على خلق القرآن . ومن ثم أصبحت مسألة الكلام الإلهي من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية ، وبحث في جو من الجدل العنيف القائم على محاولة كل فريق تقديم الأدلة التي يعضد بها رأيه . ولم يكتف بذلك . بل ويعترض ويحاول أن يدحض رأي الفريق الآخر المخالف له . ويرد في نفس الوقت على اعتراضاته . وللتعرف على مدى اتساع دائرة الجدل والنقاش والحوار الذي أحدثته مسألة الكلام الإلهي بين المعتزلة والأشاعرة ، نقدم الفقرات التالية :

⁽¹⁾ الأشعرى . المصدر السابق ص 23 .
⁽²⁾ الشهرستاني . الملل والنحل ص 122 .

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة "اعتراضات وردود":

يدخل المعتزلة والأشاعرة في نقاش طويل وجدل عنيف بصدد القرآن أو مسألة الكلام الإلهي . وهذا النقاش وذلك الجدل ما هو إلا دفاعاً عن موقف كل منهما ، فالقرآن مخلوق عند المعتزلة وقديم في معتقد الأشاعرة .

فقال المعتزلة هو متكلم بكلام يخلقه في محل . ورد الأشاعرة عليهم بأن من يقول ذلك فقد خالف قضية العقل ، لأن الكلام لو قام بمحل ، لكان المحل متصفاً به دون غيره من الفاعل وغيره ، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل . وكذلك سائر الأعراض . وعلى ذلك فلم يبق إلا معتقد الأشاعرة - كما يقولون - من أنه متكلم بكلام قديم أزلي يختص به قياماً ووصفاً⁽¹⁾ .

ويوجه الأشاعرة إلى المعتزلة تساؤلاً عريضاً مستنبطاً من اعتقاد المعتزلة في واجب الوجود ، فيسألونهم : الستم تقولون إن واجب الوجود من حيث يعطى العقل في العقول عاقل ، ومن حيث يعطى البدء في المبدأ قادر ، ومن حيث يعطى النظام على أتم وجوه الكمال مريد . فهلا قلتم إنه من حيث يعطى النطق الروحاني للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب أمر متكلم . ثم هلا حملتم كلامه وأمره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته . فكيف أشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم ؟ هنا نجد المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة على أن الباري تعالى متكلم . ولكنهم يعودون ويختلفون معهم في أن حقيقة التكلم من فعل الكلام ، فهو فاعل الكلام في محل بحيث يسمع ويعلم أن كلامه ضرورة ، لأنه لو كان التكلم من قام به الكلام كما ذهب الأشعرية ، لوجب أن يكون كلامه إما قديماً وإما حادثاً ، وإن كان

(1) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص 269 - 270 .

قديمًا ففيه إنبات القديمين . ولو كان قديمًا وهو أمر وبهي . للزم أن يكون كلامه مع نفسه من غير مأمور ولا مهي . وعندئذ يكون قوله تعالى : " إنا أرسلنا نوحا الى قومه ... " ⁽¹⁾ مثلا إخبار عما ليس كما هو . وقوله جل وعلى لوسى : " أخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى " ⁽²⁾ . خطاب العدوم ، والعدوم لا يخاطب . وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار . فوجب أن يحدث الكلام عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا ⁽³⁾ .

ويجئ رد الأشعرية فى هذه النقطة بسؤال المعتزلة عن دليلهم إذ نازعهم الصابئة والفلاسفة فى كونه تعالى متكلما . وأن الكلام فعله كما يعتقدون فقالت الأشعرية : بنيتم مذهبكم على قاعدتين ، أحديهما : تسليمكم كون البارئ تعالى متكلما . والثانية : أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام . فاما الأولى فلو نازعكم الصابئى والفيلسوف فى كونه متكلما ، فما دليلكم فى ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل البارئ تعالى كسائر الأفعال ، ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل ، صانع ، فما الدليل على أنه متكلم ، أي يوصف بمعنى يقول بمحل آخر . فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال إنه يخلق فعلا ، فيفهم عند ذلك أنه تعالى يريد من العبد فعلا أو يكرهه ، وإن أضيف إليه الكلام كان مجازا كما قال تعالى خطابا للسماء والأرض " أثبتا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين " ⁽⁴⁾ . فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وأمر وإيجاب من الله تعالى . ولا تسليم وأئتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث

(1) سورة نوح آية 1 .

(2) سورة طه . آية 12 .

(3) التبرستانى . نهاية الأعداد من 279 - 280 .

(4) سورة فصلت . آية 11 .

القول⁽¹⁾ .

ومما يتمسك به الأشاعرة في دفع قول المعتزلة : المتكلم هو من فعل الكلام ، أن الله تعالى لو خلق في المبرسم⁽²⁾ وبعض المبرودين أن قال يلسانه قمت وقعدت ، لم يخل الحال من أحد أمرين ، إما أن يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها ، فيلزم أن يكون الباري قائلاً قمت وقعدت . وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره . فقد بطل قولهم أن المتكلم ليس من قام به الكلام ، بل من فعل الكلام دون غيره⁽³⁾ .

وهنا يعترض المعتزلة بأحوال الله تعالى - يسلم بها الأشاعرة - ويحاولون قياس فعل الكلام الإلهي عليها ، فسألوا الأشاعرة : أفليس قد يحدث الله تعالى في غيره فعلاً وتفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً فيكون فاعلاً متفضلاً منعماً محسناً رازقاً ، فلم أنكرتم أن يحدث في غيره كلاماً يكون به متكلماً ؟ ورد الأشاعرة : لو لزم هذا ، للزم أن يعلم ويقدر بعلم وقدره يحدثها في غيره ، كما يتفضل وينعم ويحسن فيما يحدثه في غيره ، تفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً . فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه . وأيضاً فإن الله تعالى إذا أحدث في غيره تفضلاً ونعمة وفعلاً وإحساناً ورزقاً ، كان ذلك الجسم موصوفاً بأخص أوصاف الفعل والتفضل والرزق والنعمة والإحسان ، لأنه إن كان التفضل والنعمة والإحسان والفعل قوة ، فلا بد أن يكون ذلك الجسم قوياً . وكذلك إن كان علماً أو حياة أو إرادة أو سمعاً أو بصراً ، فيجب إذا أحدث كلاماً في غيره أن يشترك ذلك الغير من أخص أوصاف الكلام . فلما لم يجر ذلك ، بطل أن يكون الكلام مقيساً على ما

(1) الشهرستاني : المرجع السابق ص 280 - 281 .

(2) المبرسم : هو المصاب بمرض البرسام . وهو التهاب الرئة الناتج عن التعرض لبرد شديد في غالب الأحيان .

(3) الشهرستاني ، المرجع السابق . ص 248 .

قلت من أن الله تعالى يحدث كلامه في غيره كما يحدث فعله وتفضله ونعمه وإحسانه في غيره⁽¹⁾.

وفي سياق رفض الأشاعرة لرأى المعتزلة القائل بأن الله يحدث كلامه في غيره ، نراه أيضاً ينكرون أن يكون معنى قوله تعالى " .. أن نقول له كُن فيكون"⁽²⁾ أى نكوّنه . ودليل الأشاعرة أنه لو كان الأمر كذلك . لجاز على الله تعالى أن لا يريد شيئاً في الحقيقة ، ويكون معنى " أردناه " فعلنا من غير أن يكون إرادة في الحقيقة على وجه من الوجوه⁽³⁾ . ومعنى ذلك انتفاء إرادة الله وذلك محال . كما أن معنى أراد الشيء أنه فعله . يستوى معه القول بأن علم الله تعالى بالشيء هو فعله . وذلك باطل .

ويعترض المعتزلة على رفض الأشاعرة أن يكون معنى آية " أن نقول له كن " هو " التكوين " سائلين إياهم : أليس قد قال الله تعالى : " جدارا يريد أن ينقض .."⁽⁴⁾ . ولا إرادة للجدار في الحقيقة ؟ قال الأشاعرة : بلى فقال المعتزلة : إذن فلم أنكرتم أن يكون معنى " أن نقول له كن " أى نكوّنه ؟ قالوا : الفرق بين ذلك أن الجماد يستحيل مع جماديته أن يكون مريداً . والبارى تعالى في الحقيقة لا يستحيل عليه أن يريد أو يقول . فلذلك لم يكن قوله " أن نقول له كن فيكون " بمعنى نكوّنه . وأيضاً لو كان قوله " أن نقول لله " ليس معناه إثبات قول له وإنما معناه أن يكونه . كما أن قوله " جدارا يريد أن ينقض " معناه أن ينقض ، لجاز أن يكون معنى قوله " أردناه " فعلناه وهو في الحقيقة لا يريد فعله . كما أن قوله جدارا يريد أن ينقض " معناه أنه ينقض وهذا أولى في حقيقة القياس⁽⁵⁾ .

(1) اللع . ص 22 - 23 .

(2) سورة النحل . آية 40 .

(3) اللع . ص 16 - 15 .

(4) سورة الكهف آية 77 .

(5) اللع . ص 16 .

ولما استند المعتزلة فى إثبات كونه متكلماً بالمعجزات الدالة على صدق قول الأنبياء عليهم السلام . وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قال كذا . وأمر بكذا . ونهى عن كذا . رد عليهم الأشاعرة : قد سدّدتم على أنفسكم هذه الطريقة بزعمكم أنه لو لم يبعث الله رسولا . لكان على العاقل البالغ فى عقله وجوب معرفة الله تعالى ، وعلى البارى تعالى وجوب ثوابه . فلو لم يبعث الله رسولا فبم كنتم تثبتون كونه متكلماً ؟⁽¹⁾ .

وفى نفس الوقت يستند الأشاعرة أيضا بالمعجزات . والتى ورد بعضها فى القرآن فى دحض قول المعتزلة : " المتكلم هو من فعل الكلام " . فيذهب الأشاعرة الى أنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر . ثم من المعجزات ما هو نطق وقول يخلقه الله فى جماد أو حيوان مثل تكليم الشاه السمومة " لا تأكل منى فإنى مسمومة " . ومثل تسبيح الحصى فى يد الرسول ﷺ وشهادته برسالته . ومثل مكالمته الضب ، ومثل منطق الطير . الى غير ذلك مما قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها . فكل ذلك فعل الله تعالى . فالتكلم عندهم (أى المعتزلة) من فعل الكلام . فيجب أن يكون البارى تعالى متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها . وهو محال⁽²⁾ .

ويتضمن مذهب الأشاعرة فى الكلام الإلهى أيضا اعتقادهم أن كلام البارى تعالى واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . وبم أن الكلام معنى قائم بذات البارى تعالى - عند الأشاعرة - وكل معنى أو صفة له فهى واحدة . وكل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة . فذلك يدل على أن كلامه واحد . وذلك

⁽¹⁾ الشهرستاني . نهاية الألفاء ص 281 .
⁽²⁾ الشهرستاني . نفس المصدر ص 284 - 285 .

أنه لو كان كثيراً لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تتناهى فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه . وإن اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه له . والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل نسبة واحدة ، فلئن تعلقت بواحدة ، تعلقت بالكل ، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل ⁽¹⁾ .

يتضح من هذا النص اعتقاد الأشعرية بوحدة الكلام الإلهي ، وهم يقصدون بالوحدة ، اتحاد المعنى في ذات الباري تبارك وتعالى .

وقد توقعنا الأشعرية رفض خصومهم من المعتزلة اعتقادهم بوحدة الكلام الإلهي ، وذلك لأن الأشاعرة علقوا موافقة الخصم على هذا الاعتقاد بشرط مرفوض مسبقاً عند المعتزلة ، فتقول الأشعرية : وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان ، وأن الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرأها باللسان ونكتبها في المصاحف ، لو وافقونا على اتحاد المعنى ⁽²⁾ .

ومع ذلك لم يكتف المعتزلة بإشارة الأشاعرة إلى رفضهم لتلك القاعدة الأشعرية ، بل نراهم يؤيدون رفضهم بدليل عقلي يذهبون فيه إلى أنه لو كان كلامه واحداً ، لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخيراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ، لأن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة . ومن المحال اشتغال شئ واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة . نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشمل معاني مختلفة كالجنس والنوع . فإن الحيوانية معنى واحد يشتمل معاني مختلفة ، وكذلك الإنسانية تشتمل أشخاصاً مختلفة . لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي إلا في الذهن ويستحيل أن يتحقق في الوجود شئ واحد هو أشياء مختلفة

(1) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 288 - 289 .

(2) الشهرستاني ، نفس المصدر ، ص 289 .

وحقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة
علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة ، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي إلى
السفسطة . فنسبه الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي
حقائق مختلفة إلى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد
والحركة وهي حقائق مختلفة إلى شيء واحد وذلك محال⁽¹⁾ .

⁽¹⁾ أشهر سقائي . نفس المصدر . ص 289 - 290 .

الفصل السادس

رؤية الله : موضوع حوار بين

المعتزلة والأشاعرة

مثلت مسألة رؤية الله يوم القيامة أيضاً أحد نقاط الخلاف الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة . ويصرح القاضي عبد الجبار بذلك حيث يقول : " فالخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكتفون الرؤية " ⁽¹⁾ . وكان لهذا الخلاف دوى كبير في جميع أدوار علم الكلام الإسلامي . فالمعتزلة نفت رؤية الله في الآخرة بأى وجه من الوجود . بل وزعمت أنها مستحيلة . وقال الأشاعرة بجواز رؤيته تعالى . نحن إذا أمام قضية خلافية بين المعتزلة والأشاعرة . ووما لا شك فيه أن لكل منهما كجماعة كلامية أدلتها وحججها التي تحاول أن تدلل بها على صدق دعواها . كما كان لكل جماعة اعتراضات على أدلة الجماعة الأخرى ، ولابد أن يتبع الاعتراضات ردود خاصة إذا كان صاحب القضية مؤمن بها ويحاول أن يقنع بها الآخرين . ونعرض فيما يلي لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة في مسألة " الرؤية " مقترناً بأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى ، لنقف في النهاية على حجم الخلاف بينهما ، وأثره في الفكر الكلامي الإسلامي بصفة عامة .

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة . تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم . تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى القاهرة 1965 . ص 232 .

١ - المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة .

أجمعت جماهير المعتزلة على انتفاء رؤية الله مطلقاً^(١) . فإله سبحانه لا يرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . وقال أكثرهم أنه تعالى يرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها^(٢) .

ويمكن الاستدلال على نفى رؤية الله فى نظر المعتزلة بالسمع والعقل جميعاً . فمن ناحية الأدلة السمعية نراههم يبدأون بالاستدلال بقوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير " ^(٣) . ووجه الدلالة فى الآية . هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر ، ونجد فى ذلك تمسحاً راجعاً الى ذاته ، وما كان من نفسه تمسحاً راجعاً الى ذاته ، كان إثباته نقصاً ، والنقص غير جائز على الله تعالى فى حال من الأحوال^(٤) . ومعنى هذا أن رؤية الله مستحيلة عند المعتزلة .

والقول برؤيته تعالى عند المعتزلة هدم للتنزيه ، وتشويه لفكرة الله . وتشبيهه ، والمشبه كافر بالله . ويخالف المعتزلة فى ذلك أهل السنة والجماعة ، فلقد أقر السلف بأن القديم سبحانه يرى ، وتجاوز رؤيته بالأبصار . إذ أن ما صح وجوده . جازت رؤيته كسائر الموجودات . ومن آياته قوله تعالى : " تحيتهم يوم يلقونه سلام " ^(٥) ، واللقاء يقع لغة على الرؤية ، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما . وقوله

(١) الأمدى . غاية المرام فى علم الكلام . ص ١٥٩ .

(٢) أنكر بعض المعتزلة الرؤية القلبية أيضاً مثل : هشام الفوطى وعباد السلمى (أنظر الأشعرى . مقالات

الإسلاميين ٢٣٨/١ - ٢٣٩) .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٣ .

(٥) سورة الأحزاب . آية ٤٤ .

تعالى : " وجود يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة " ⁽¹⁾ . ولا زيادة على نعيم الجنة غير رؤية الله عز شأنه ، وهذا ما فسر به رسول الله ﷺ . وقال أيضا : " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون ⁽²⁾ في رؤيته " ⁽³⁾ . ولو كانت الرؤية منتفية أو غير جائزة كما زعم المعتزلة ، لما تمناها وطلبها نبي الله موسى عليه السلام حين قال : " رب أرني أنظر إليك قال لن تراني " ⁽⁴⁾ ، ولم يقل سبحانه وتعالى لا يجوز أن تراني . وعلق رؤيته جل شأنه باستقرار الجبل " أنظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً " ⁽⁵⁾ . فلم يتحمل موسى منظر الجبل ، فكيف به يتحمل تجلى الله له !

ويقدم المعتزلة تفسيراً خاصاً لحديث الرؤية السالف يحاولون به أن ينسجم مع مذهبهم في نفى الرؤية . فقولهم ﷺ " إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته " ليس المقصود به رؤية الله عند المعتزلة ، بل رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات وإياد . عن النبي ﷺ : أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له : أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك بك أعز وبك أذل وبك أعطى وبك أمتنع . فهو الذي يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه فيرونها كممثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى

⁽¹⁾ سورة القيامة آية 22 .

⁽²⁾ أي لا تختلفون .

⁽³⁾ الشهرستاني ، الملل والنحل ، 80/1 .

⁽⁴⁾ سورة الأعراف آية 143 .

⁽⁵⁾ سورة الأعراف آية 143 .

البتة ولا يشبه إلا مبدع بمبدع

وفضلا عن الأدلة السمعية التي استند إليها المعتزلة والتي فسروها تبعالذهبهم . فإنهم قد قدموا مجموعة من الأدلة العقلية على نفي روية الله عنها ما يلي :

1 - الذى يدل على أنا غير رائي له الآن أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه . لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به ، ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر . وكذلك سائر المدركات . فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل ذلك لما نجده من أنفسنا من فقد العلم الضرورى به . بطلت رؤيته وذلك حتى لا تعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة ، أو نعتقد فيه أن يحل فى الأجسام . ولما كان ذلك محال ، وجب أن الكلام فى الرؤية من حقه أن يتأخر عنه ⁽²⁾ .

2 - إن المرئي اخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود . كذلك نقول أن الرؤية تتعلق بالوجود على صفة الحدوث ⁽³⁾ ، والله قديم فلا تجوز رؤيته .

3 - إنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار لأنه فى ذاته لا يرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لمانع لكن ، لأنه فى ذاته لا يرى . وإذا صح بهذه الدلالة أنه يستحيل أن يرى فى ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار . ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى فى نفسه . كما لا يصح أن نعلم

⁽¹⁾ التهرستاني ، المعنى والنحو 80/1 .

⁽²⁾ القاضي عبد الوهاب المعنى من أبواب التوحيد وعلل التحقيق . محمد مصطفى حنسى وآخرون ، طبعة القاهرة بدون تاريخ . الجزء الرابع ص 99 .

⁽³⁾ التهرستاني . معناه لا يراه من عند الكلام . ص 360 .

بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوماً في نفسه⁽¹⁾.

4- قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس . وهى إما أن تكون عامة أو خاصة . فإذا كانت عامة . تعلق بالوجود كله . وهذا يلزم كونه تعالى مسموعاً مشموماً ملموساً وذلك شرك عظيم . وإن كانت خاصة ، تعلق بكل موجود محسوس ، وذلك يقتضى كونه تعالى حيزاً ومكاناً وجهة ومقابلة . وهو محال⁽²⁾.

5- ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، أن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابل له ، أو فى حكم المقابل له . فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر . وما خرج عنه لا يصح أن يرى به . فنحن نجد الجسم واللون الحال فيه إذا كان مقابل لنا يصح أن نراه . وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه .. ولا لنا حال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التى لها صح أن نراه عند رؤيتنا لها ، وبفقدتها لم يصح أن نراه⁽³⁾.

تلك بعض أدلة المعتزلة السمعية والعقلية الكلامية على نفي رؤية الله بالأبصار . ونلاحظ أن أدلتهم العقلية قد كثرت ، وذلك ليس بمستغرب على " أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام " . ولكن هل استطاع المعتزلة أن يصمدوا أمام هجمات الأشاعرة هؤلاء الذين لعبوا دوراً هاماً فى الاعتراض على المعتزلة ، ليس فقط بعدم قبول أدلتهم . بل ومحاولة تفنيدها ، وذلك انطلاقاً من إيمانهم بجواز رؤيته تعالى يوم القيامة ؟ هذا ما تحاول الفقرات القادمة الإجابة عليه .

(1) القاضى عبد الجبار . المعنى .. 4 / 401 .

(2) الشهرستانى . نهاية الأقدام فى علم الكلام . ص 361 .

(3) القاضى عبد الجبار . المعنى ... 4 / 141 .

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة :

سأل الأشاعرة المعتزلة عن الدليل على قولهم : إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية ؟ أجاب المعتزلة : لأن الإدراك إذا أطلق يحمل معانى كثيرة . فقد يذكر ويراد به البلوغ ، حيث يقول : أدرك الغلام ، أي بلغ الحلم . وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، حيث يقال : أدرك الثمر إذا أينع . فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية . ودليل ذلك أنه لا فرق بين قولهم : أدركت ببصرى هذا الشخص ، وبين قولهم : رأيت ببصرى هذا الشخص ، ورأيت ببصرى هذا الشخص أو أبصرت ببصرى هذا الشخص . ولو قال أدركت ببصرى وما رأيت ، أو رأيت وما أدركت ، لغد مناقضا . ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معاً . ولو أثبت باحدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام ⁽¹⁾ .

ويرد القاضى عبد الجبار على اعتراض الإمام الأشعرى حينما قال : ليس أنهم يقولون : أدركت ببصرى حرارة الميل ، فكيف يصح قولكم : إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل الرؤية ؟ قائلا : ليس هذا من اللغة فى شئ وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصحح مذهبه به . ويبين ما ذكرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه ، كقولهم مشيت برجلي وكتبت بقلمى . والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه فى ذلك ، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك . ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس ، كذلك كان يجب مثله فى مسالتنا . ونحن لم نقل : عن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية ، حتى يكون هذا نقضا لكلامنا ، وإنما قلنا : إنه إذا اقترن بالبصر (

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 234 .

فقط) لا يحتمل إلا الرؤية . فلا يتوجه هذا على ما قلناه ⁽¹⁾ .

واعتقد المعتزلة أن آية " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " وردت مورد التمدح ، أي أن الله تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه ، ولما سألهم خصومهم عن علة ذلك ، قالوا : لأن سياق الآية يقتضى ذلك ، وكذلك ما قبلها وما بعدها ، فجميعه فى مدائح الله تعالى ، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة . ويبين ذلك ، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصحابة والولد ، بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى . كما أن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى جهة التمدح . وهنا نرى المعتزلة يوردون آراء غيرهم فى التمدح الذى يعنى عدم الرؤية . وهم يجدون فى تلك الآراء ما يؤيد موقفهم ، فمنهم من قال : إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة على ما نقوله (أى المعتزلة) ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا ، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى . فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها ⁽²⁾ .

ولكن التمدح لا يقع لكونه لا يرى وإنما لانضمام شئ آخر هو البينونة بينه وبين غيره ، فأى مدح فى أن القديم تعالى لا يرى وقد شاركه فيه العدومات وكثيرا من الموجودات ؟ وهذا اعتراض آخر صادر من الأشاعرة ضد المعتزلة الذين ردوا بأن المدح لم يقع بمجرد أن لا يرى ، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يرى ، ولا يمتنع فى الشئ أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شئ آخر إليه يصير مدحا ، وهكذا فلا مدح فى نفى صاحبة الولد مجردا ، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة له صار مدحا .

⁽¹⁾ القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 235 .

⁽²⁾ القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 35 - 36 .

وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له ، فإن المعدودات تشاركه في ذلك . ثم يصير مدحا بانضمام شئ آخر إليه وهو كونه قادرا عالما سميعا بصيرا موجودا ، كذلك في مسألتنا ، أي تمدح الله بنفى رؤيته عن نفسه وحاصل هذه أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات ، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله ، لأن الذوات على أقسام ، منها ما يرى ويرى كالواحد منا ، ومنها لا يرى ولا يرى كالعدومات ، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ، ومنها لا يرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى .

وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله : وهو يطعم ولا يطعم⁽¹⁾ .

وقد طال النقاش والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة التمدح ، وكيف أنه تعالى تمدح بنفى رؤيته عن نفسه وهو الأمر الذي أنكره الأشاعرة ، وآمن به المعتزلة ، وظلوا يردون على اعتراضاتهم حتى وصفوهم بتجاهل مسائل إلهية لا يصح أن تنكر . فلما توجه الأشاعرة إلى المعتزلة بسؤال مؤداه : أن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح ، كيف يصير مدحا ؟ أجاب المعتزلة : لا مانع من ذلك ، فمعلوم أن قوله عز وجل " لا تأخذه سنة ولا نوم "⁽²⁾ بمجرد ليس بمدح ، ثم صار مدحا لانضمامه إلى قوله : الله لا إله إلا هو الحي القيوم " . وكذلك فقولنا في الله تعالى إنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا ضمنا إليه القول بأنه لا ابتداء له ، صار مدحا . ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر ، والمنكر لها متجاهل⁽³⁾ .

وينتقل الأشاعرة إلى الاعتراض بمعنى آخر لقوله تعالى " لا تتركه الأبصار " ، فسألوا المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون المراد من الآية أن " لا تحيط به الإبصار " ؟ فرد المعتزلة بأن " الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها ، ألا ترى أنهم يقولون : السور أحاط

⁽¹⁾ شرح الاصول الخمسة . ص 236 - 237 .

⁽²⁾ آية 255 .

⁽³⁾ القاضي عبد الجبر . شرح الاصول الخمسة ، ص 237 .

بالمدينة . ولا يقولون : أدركها أو أدرك بها . وكذلك يقولون : عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون : أدركته وعلى هذا يكون تأويل " الإدراك " بمعنى " الإحاطة " على خلاف تأويل المفسرين ، فلا يُقبل . على أنه كما لا تحيط به الإبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن المانع عن ذلك في الموضوعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه ⁽¹⁾ .

ولم يكتف المعتزلة بالدفاع عن قضيتهم عن طريق الرد على اعتراضات الأشاعرة ، بل اتخذوا أيضا موقف المهاجم للأشاعرة فيما اعتقدوه بصدد نفس القضية . فبعد أن يرفضوا أن يكون النظر بمعنى الرؤية في الآية " وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة " كما قال الأشاعرة . نراهم يهجمون على الأشاعرة سائلين إياهم : ما وجه الاستدلال في الآية ؟ ويجب الأشاعرة : إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو بمعنى الرؤية . فقال المعتزلة : لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ ويستطرد المعتزلة معترضين : كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية ، والمعلوم أنهم يقولون : نظرت الى الهلال فلم أره ، فلو كان أحدهم هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل ، رأيت الهلال وما رأيت ، وهذا متناقض فاسد . ويجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشئ غاية لنفسه وذلك لا يجوز . ولذلك لا يصح أن يقال : رأيت حتى رأيت . ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون : نظرت فرأيت . فلو كان أحدهما هو الآخر ، لكان في ذلك تعقيب الشئ بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت ، وهذا لا يستقيم . وينوعون النظر فيقولون : نظرت نظر راض ، ونظرت نظر غضبان ، ونظرت نظر شرر (سرور) ويقولون

(1) نفس المصدر ، ص 239 - 240 .

أيضا في تفسير الأقبل ، وهو الأحوال الذى إذا نظر إليك كأنه ينظر الى غيرك ، فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره : هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك ، وهذا لا يستقيم . ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى " .. وتراهم ينظرون وهم يبصرون " ⁽¹⁾ أثبت النظر ونفى الرؤية ، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام وينزل منزلة قول القائل : يرونك ولا يرونك وهذا خلف من الكلام . ولما اعترض الأشاعرة بأن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام ، رد المعتزلة بأنه وإن كان كذلك ، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه ⁽²⁾ .

ولما احتج الأشاعرة بأن النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكر المعتزلة ، إما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر . رد المعتزلة بمسلمة عامة بالنسبة لهم وهى تأويل معنى النظر فى الآية ، فقالوا إن المقصود به هو " الانتظار " فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة . والنظر بمعنى الانتظار قد ورد فى قوله تعالى :

" فنظرة الى ميسرة " ⁽³⁾ أي فانتظار . وقال جل فى علاه فيما حكى عن بلقيس : فناظرة بم يرجع المرسلون " ⁽⁴⁾ أي منتظرة . وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب

وقال حسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتى بالخلاص ⁽⁵⁾ .

وهنا يرفض الأشاعرة تأويل المعتزلة للآية ، وحجتهم فى ذلك أن

(1) الأعراف ، الآية 198 .

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 242 - 244 .

(3) البقرة آية 280 .

(4) النحل آية 35 .

(5) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 245 .

هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة ، فكيف يجوز أن يكون النظر بمعنى " الانتظار " الذى يتضمن الغم والمشقة ، ويؤدي الى التنغيص والتكدير ، حتى يقال فى المثل : الانتظار يورث الأصفرار والموت . وتلك الحالة غير جائزة على أهل الجنة .

وجاء جواب المعتزلة على ذلك الإعتراض الأشعرى ليبين أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه ، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا ، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة ، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة ، خاصة إذا كان فى حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناء . ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل ويتلذذ بها ، وينتظر لونا آخر ، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير ، بل يكون فى سرور متضاعف ، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم الى ما ينتظرون على كل حال ⁽¹⁾ .

وكما لم يسلم المعتزلة من اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية على نفى الرؤية ، فكذلك الحال بالنسبة للأدلة العقلية . ومن أمثلة ذلك : اعتراض الأشاعرة على دليل المعتزلة العقلي الخامس قائلين ⁽²⁾ : الستم ترون وجوهكم فى المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر فى المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه . وكما لم يسكت المعتزلة على اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية ، فقد ردوا أيضا على ما اعترض عليه من أدلتهم العقلية . فقالوا مثلا ردا على الاعتراض على دليلهم السالف : إن الرائي منا وجهه وبصره فى المرآة إنما رآهما لأنهما فى حكم المقابلين له ، لأن المرآة تصير له ، فهى كأنها

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248 .

(2) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص 244 - 248 .

عينة فيما يرى بها ، فما قابلها إذن فى هذا الحكم كأنه مقابل لعينه
فلذلك يصح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة ⁽¹⁾ .

يتضح مما سبق مدى تمسك المعتزلة برأيهم فى مسألة الرؤية .
فرؤية الله مستحيلة بأى وجه من الوجوه طبقا لاعتقاد المعتزلة . ويتضح
أيضا مدى رفض الأشاعرة لهذا الرأي المعتزلى . وقد رأينا كيف هاجموا
المعتزلة وحاولوا تفنيد زعمهم . وينبغى أن نلاحظ أن هجوم الأشاعرة
على المعتزلة لم يأت من فراغ ، بل انطلاقا من إيمانهم بجواز رؤية الله فى
الآخرة ، وهو الموقف العاكس تماما لموقف المعتزلة .

وللأشاعرة أيضا أدلتهم السمعية والعقلية التى يؤيدون بها موقفهم
من الرؤية . لكن هل اكتفى المعتزلة بالرد على اعتراضات الأشاعرة . أم
اعترضوا على أدلتهم كما فعل الأشاعرة معهم ؟ وواقع الأمر أن المعتزلة
قد تعاملوا مع أدلة الأشاعرة ، مثلما تعامل الأشاعرة مع أدلتهم ، أي
تعرضوا لها بالهجوم والاعتراض . ويمكن تتبع ذلك فى الصفحات القادمة .

(1) القاضى عبد الجبار ، المقنى ... 4 / 144 .

3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة :

يذكر السهرستاني أن من مذهب الأشاعرة أن كل موجود يصح أن يرى . فالمصحح للرؤية إنما هو الوجود ، والباري تعالى موجود ، فيصح أن يرى . ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فإن ذلك مستحيل⁽¹⁾ . وقد ورد في السمع أن المؤمنين يرونه في الآخرة ، قال تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " ⁽²⁾ ، فيأخذ الأشاعرة بهاتين الآيتين كعمول أساسي لجواز رؤية الله يوم القيامة . وبذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن معنى " ناظرة " في الآية هو نظر الرؤية وفي سبيل تأكيد ذلك نراه يميز بين معان مختلفة " للنظر " فهو لا يخلو من وجوه أربعة ، أولها : بمعنى : الاعتبار " كما في قوله تعالى " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت " ⁽³⁾ . والاعتبار يكون في الدنيا حيث إن الآخرة ليست بدار اعتبار . ولا يجوز النظر ثانياً أن يكون بمعنى " التعطف والرحمة " كما قال جل وعلى " ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة " ⁽⁴⁾ أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم . لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه خلقه إذا كان معنى " ناظرة " في الآية " راحمة " فذلك محال . ولا يجوز النظر ثالثاً أن يكون بمعنى " الانتظار " كما في قوله تعالى : " وما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون " ⁽⁵⁾ . لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناد نظر القلب الذي هو انتظار . كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناد نظر العين . لأن القائل إذا قال " أنظر بقلبك في هذا الأمر "

(1) المنظر والنحل ص 131 .

(2) سورة الفتح آيات 22 ، 23 .

(3) سورة القصص ، آية 17 .

(4) سورة النور ، آية 24 .

(5) سورة القصص ، آية 24 .

كان معناه نظر القلب . وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه ، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه . فصح أن معنى قوله تعالى " الى ربها ناظرة " رائية ، إذ لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربعة وفسد منها ثلاثة أوجه ، صح الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التى فى الوجه⁽¹⁾ .

ويسوق الأشعرى فى " اللمع " مجموعة من الردود التى رد بها على اعتراضات الخصوم وحججهم وخاصة المعتزلة فى مسألة الرؤية بالعين ، ومنها ما يلي :

1 - إن قال معترض : اليس قد قال الله تعالى " وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة "⁽²⁾ ، والظن لا يكون بالوجه . وكذلك قوله : " وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة " أراد نظر القلب . رد الأشعرى : لا ، لأن الظن لا يكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب ، فلما قرن الظن بذكر الوجه ، كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به ، فلو كان النظر لا يكون إلا بالقلب ، لوجب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به الى القلب . فلما كان النظر قد يكون بالوجه وبغيره ، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه . كما أنه إذا قرنه بذكر القلب ، وجب أن يريد به نظر القلب⁽³⁾ .

2 - مما يبطل قول المعتزلة أن الله عز وجل أراد بقوله : " الى ربها ناظرة " : نظر الانتظار ، أنه قال : " الى ربها ناظرة " ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله " الى " لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا فى نظر

(1) أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ص 34 .

(2) سورة القيامة ، آيات 24 ، 25 .

(3) الأشعرى ، اللمع ص 34 - 35 .

الانتظار : " الى " ألا ترى الله عز وجل لما قال : " ما ينظرون إلا صيحة واحدة " لم يقل : " إلى " إذا كان معناه الانتظار ، وقال عن بلقيس : " فناظرة به يرجع المرسلون " ⁽¹⁾ . فلما أرادت الانتظار لم تقل : " الى " . فلما قال عز وجل : " إلى ربها ناظرة " علمنا أنه لم يرد الانتظار ، وإنما أراد الرؤية . ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه ⁽²⁾ .

3- سنل المعتزلة الأشعرية عن قوله تعالى : " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " ⁽³⁾ فردت الثانية على الأولى بأن " لا تدركه الأبصار ... " في الدنيا دون الآخرة ، وذلك لأن القرآن لا يتناقض . فلما قال في آية أخرى إنه تنظر إليه الأبصار ، علمنا أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه . فسأل المعتزلة : فإذا كان قوله " لا تدركه الأبصار .. " في وقت دون وقت . فلم أنكرتم أن يكون قوله تعالى " لا تأخذه سنة ولا نوم ... " ⁽⁴⁾ في وقت دون وقت ؟ أجابت الأشعرية بأن الفرق بينهما أنه قال لنا في آية إنه لا تدركه الأبصار ، وقال في آية أخرى إن الوجوه تنظر إليه . فاستعملنا الآيتين وقلنا أن المعنى في ذلك أنها تنظر إليه في وقت . ولا تدركه في وقت . ولم يقل في آية إن السنة والنوم يأخذانه . وفي آية أخرى لا يأخذانه ، يستعمل في وقتين . وأيضا فإن آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفة تحل في المرئي فيجب منعها بمثل ما به وجب منع النوم ⁽⁵⁾ .

⁽¹⁾ سورة النمل . آية 35 .

⁽²⁾ د . عبد الرحمن بدوي . مذهب الإسلاميين 552/1 - 553 .

⁽³⁾ الأنعام . آية 103 .

⁽⁴⁾ البقرة آية 255 .

⁽⁵⁾ الأشعرى . اللع . ص 35 - 36 .

4- اعترض المعتزلة على الأشاعرة لإنكارهم أن يكون قوله تعالى : " إلى ربها ناظرة " أي إلى ثواب ربها ناظرة . فرد الأشاعرة بأن ثواب الله غيره ، ولا يجوز أن يُعَدَّل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة . ألا ترى أن الله تعالى لما قال فيما معناه : " صلوا إلى وأعبدونى " لم يجر أن يقول قائل : عنى غيره ، ولو جاز لزاعم أن يزعم أن قوله " لا تدركه " أراد به أنها لا تدرك غيره الأبصار ، لجاز الزاعم أن يزعم أن قوله : صلوا إلى وأعبدونى ، أراد به غيره . فإذا فسد هذا ، فسد ما قاله المعارضون ⁽¹⁾ .

يمثل ما سبق أدلة الأشاعرة السمعية على جواز رؤية الله يوم القيامة ، وردودهم على اعتراضات المعتزلة على تلك الأدلة . وكما قدم المعتزلة أدلة عقلية على نفى الرؤية . نرى الأشاعرة يسلكون نفس النهج ، فيقيمون أدلة عقلية على جواز الرؤية ، ولكن أدلة الأشاعرة قد اتخذت طبيعة مغايرة عن طبيعة أدلة المعتزلة ، ففي الوقت الذى نجد فيه المعتزلة يستدلون بحجج عقلية إيجابية ، نجد الأشاعرة يستدلون بحجج سلبية . ويمكن الوقوف على طبيعة أدلة الأشاعرة وحججهم فى الفقرات القادمة :

⁽¹⁾ النج . ص 35 .

4- أدلة الأشاعرة العقلية "محاولة ضد اعتراضات المعتزلة

يبتدأ الأشعري أدلة الأشاعرة العقلية الكلامية على جواز الرؤية بإيراد اعتراض معتزلي مفاده سؤال الأشاعرة عن علة قولهم : إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس . ثم يردف ذلك بجواب الأشاعرة ممثلاً في قوله : " قلنا ذلك لأن من لا يجوز أن يوصف به البارئ تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثبات حدثه ، أو إثبات حدث معنى فيه ، أو تشبيهه ، أو تجنيسه أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويره أو تظليمه . أو تكذيبه " ⁽¹⁾ . وبعد ذلك يقدم الأشعري أدلة سلبية يحاول أن ينفي بها صفات لا تستلزم عن جواز رؤيته تعالى . ويمكن إيجاز هذه البراهين فيما يلي ⁽²⁾ :

(أ) ليس في جواز الرؤية إثبات حدثه كما زعم المعتزلة ، لأن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث . ولو كان مرئياً لذلك ، للزم أن يرى كل محدث . وذلك باطل عندهم . أي المعتزلة .

(ب) ليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئي ، لأن الأنوار مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها . ولو كان المرئي مرئياً لحدوث معنى فيه . لكان ذلك هو الرؤية . وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت . وإذا رأينا عين الأعمى حدثت في عينيه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى . فلما لم يجز ذلك . بطل ما قالود . وهم المعتزلة أيضا .

(ج) ليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه للبارئ تعالى ، ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته لأننا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا

⁽¹⁾ السمع . ص 32 .

⁽²⁾ نفس المصدر . ص 32 - 33 .

يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما فلا ينقلب السواد عن حقيقته الى
البياض بوقوع الرؤية عليه ، ولا البياض الى السواد .

(د) ليس فى الرؤية تجويره تعالى ولا تظليمه ولا تكذيبه ، لأننا نرى
الجائر والظالم والكاذب ، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب .
فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شئ مما لا يجوز على البارى ، لم تكن
الرؤية مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة ، كانت جائزة على الله .

(هـ) اعترض المعارضون بأن جواز الرؤية بناء على ما سبق يصح القول معه
بجواز لمسه تعالى وتذوقه وشمه ، لأنه ليس فى اللمس والتذوق والشم
إثبات للحدث ، ولا حدوث معنى فيه تعالى .

وعلى هذا فقد أجاز الأشاعرة ليس فقط رؤية الله ، بل أيضا لمسه
وتذوقه وشمه . ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم وردود ذلك صراحة فى
القرآن ، وليس تمة دليل عقلي بنفيه ⁽¹⁾ .

(1) راجع د . عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين 551/1 ، د . أحمد صبحى ، فى علم الكلام (2) ،
الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 ، ص 68 .

الطبعة الثانية

أفعال الإنسان : موضوع حوار

بين المعتزلة والأشاعرة

مدخل :

هل الإنسان حر فى اختيار أفعاله ، وبذلك يُبرر التكليف الشرعى والثواب " كل نفس بما كسبت رهينة " ⁽¹⁾ . أم أنه مجبر ومسير من الله تعالى ، فلا قدرة له ولا اختيار فى أفعاله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله " ⁽²⁾ . مشكلة خطيرة لعبت دوراً أخطر وأكبر من مجرد تساؤل الإنسان عما إذا كان مخيراً أم مسيراً ، إذ اختلفت طوائف الأمة بصدد هذا . فقالت الجبرية إن الإنسان مجبور فى أفعاله ، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء يتحرك إذا تحرك الهواء ، ويسكن إذا سكن . وقالت القدرية والمعتزلة إن الإنسان مختار فى أفعاله ، حر فى إرادته . وآمن أهل السنة والجماعة بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومسير فيما لا يعلم . واعتقد الأشاعرة أن الفعل الإنسانى يتم بالمشاركة بين الله وعباده . والله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد . واستكمالاً للحدث فى هذا الفصل نعرض هنا لهذه المسألة الخلافية . وبالتحديد بين المعتزلة والأشاعرة فى ضوء اعتقاد وأدلة وأهم المسائل وردود كل منهما على الأخرى . لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما وأثره فى الفكر الإسلامى بصفة عامة .

المسألة بين المعتزلة والأشاعرة أدلة - اعتراضات - ردود :

أجمعت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنه المحدثون لها ⁽¹⁾ . وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله . فالاستطاعة قبل الفعل . وهي قدرة عليه وعلى ضده . موجبة للفعل . وأنها باقية فيهم ما أبقاها الله تعالى ⁽²⁾ . وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . والله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره . وأنه تعالى خلق الكافر لا كافراً . ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن ⁽³⁾ . ودليل ذلك أن المكلف إنما يصير مستحقاً للثواب بالإقدام على الفعل أو اجتنابه . وذلك متى أكمل عقله وعرف الفرق بين الحسن والقبيح ⁽⁴⁾ . ومجمل موقف المعتزلة أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرا مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً ⁽⁵⁾ .

وفي مقابل هذا الموقف المعتزلي نجد أن مسألة أفعال الإنسان من المسائل الرئيسية في مذهب الأشاعرة وهم يقررون أن أفعال العباد مخلوقة لله . وليس للإنسان فيها غير اكتسابها . أي أن الفاعل الحقيقي هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان . والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة ⁽⁶⁾ .

⁽¹⁾ القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص 323 .

⁽²⁾ الخياط المعتزلي . كتاب الانتصار . والرد على ابن الرواندي الملحد . تحقيق د . نيبيرج . طبعة دار الكتب المصرية 1925 . ص 79 .

⁽³⁾ الأشعري . مقالات الإسلاميين 1 / 298 - 300 .

⁽⁴⁾ القاضي عبد الجبار . المعنى 174/11 - 176 .

⁽⁵⁾ الشهرستاني . الملل والنحل 1/55 - 56 .

⁽⁶⁾ د . بدوي . مذهب الإسلاميين 555/1 .

وسمى هذا الفعل " كسباً " فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ،
وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته ⁽¹⁾ .

وبذلك رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال
العباد . وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . ورفضوا أيضاً
قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق الى من لا يعلم
حقيقة ما يخلق من الحركات . والحق فى نظر الأشاعرة أن أفعال العباد
تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقيل أي من الطرفين بها وحده .
ولما كان الله لا يحتاج الى معين فى أفعاله الخاصة ، فيبقى أن العبد هو
المحتاج الى عون الله فى أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب الى فاعلين هما :
الله والعبد . فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا
الفعل ، كما يريد فيوجهه إما الى فعل الخير أو الى فعل الشر فيكتسب
بذلك إما ثواباً وإما عقاباً . وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى ، بحيث
يتحمل الإنسان تبعه أعماله ⁽²⁾ ف " كل امرئ بما كسب رهين " ⁽³⁾ .
هكذا ذهب الأشاعرة وإن كانوا لم يستدلوا بهذه الآية . وسوف
نبين سبب ذلك فى موضع لاحق .

تلك كانت وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد مشكلة
الفعل الإنسان . وقد اتخذت هذه المشكلة طابعاً خاصاً عند كلتا الفرقتين
من بين الفرق الإسلامية جميعاً ، إذ أن رأى كل فرقة منها إنما يمثل
ركناً هاماً من أركان مذهبهما . واتخذت المسألة خصوصية خاصة
عندهما أيضاً من أن كل فرقة حاولت أن تدافع عن أدلتها بمحاولة
تفنيد وضد أدلة الفرق الأخرى . ويمكن أن نتعرف على بنية الحوار
التاريخى الذى دار بين المعتزلة والأشاعرة إزاء مشكلة الفعل الإنسانى فى

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل 125/1 .

(2) د . أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص 318 .

(3) الطور آية 21 .

المفردات الثانية .

من أدلة العترة على معتقدهم ، أننا نفصل بين الحسن والسيئ ، وبين حسن الوجه وقبيحة ، فنحمد الحسن على إحسانه ونذم السيئ على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لما قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلو أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكن الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب ، وقد عُرف فسادُه . ولما اعترض الأشاعرة بأن الفصل بين الإحسان والإساءة ، وبين حسن الوجه وقبيحه راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر ، لا إلى ما قلتموه . رد المعتزلة بأن مذهب الأشاعرة في الكسب لا يعقل ، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا ، فكيف يصح ما ذكرتموه ⁽¹⁾ .

يجيب الأشاعرة مبتدئين بالاستدلال على رأيهم بالآية : " جزاء بما كانوا يعملون " ⁽²⁾ ، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم ، كان الله هو الخالق لأعمالهم ⁽³⁾ . وقوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون " ⁽⁴⁾ دليل على خلق الله لأفعال الإنسان . ويعترض المعتزلة .. أفليس الله تعالى قال : " اتعبدون ما تنحتون " ⁽⁵⁾ وعنى الأصنام التي نحتوها ، فلم أنكرتم أن يكون قوله " خلقكم وما تعملون " أراد الأصنام التي عملوها ؟ يرد الأشاعرة زاعمين أن ذلك خطأ لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله " اتعبدون ما تنحتون " إليها وليست الخشب معمولة

⁽¹⁾ القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص 332 - 333 .

⁽²⁾ الأحقاف 14 .

⁽³⁾ الاسعوى . النعم ص 37 .

⁽⁴⁾ تصافات آية 46 .

⁽⁵⁾ تصافات آية 45 .

لهم فى الحقيقة . فيرجع بقوله " خلقكم وما تعملون " اليها .

واضح أن رد الأشاعرة ضعيف حيث لا ينهض دليلاً على إقناع الخصم بأن معنى الآية يدل على خلق الله لأفعال الإنسان . فالواقع فعلاً - كما ظن المعتزلة وجمهور المفسرين - أن الآية تشير إلى الأصنام التى عملها أو نحتها الكافرون ، إذ أن الآية فى القرآن إنما تفسر بناء على ما قبلها وما بعدها من الآيات . والآية التى قبلها هى : " أتعبدون ما تنحتون " ، وتليها مباشرة الآية : " والله خلقكم وما تعملون " فيكون المقصود من الآيتين أن الله خلقكم أنتم وما تعملونه أو تنحتونه من الحجارة . وذلك واضح من ظاهر الآيات . وبذلك يظهر خطأ الأشاعرة فى تأويلهم للآية التى اتخذوها سنداً أساسياً لإسنادهم خلق أفعال الإنسان إلى الله .

وإذا عدنا مرة أخرى إلى أدلة المعتزلة العقلية ، لوجدنا لديهم دليلاً آخر على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، ومؤداه : هو ما ثبت من أن العاقل لا يشود نفسه . كان يعلق العظام فى رقبتة ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق وهو إنما لا يفعا ، ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناء عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد «نا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين، أولى وأحرى . وعلى مذهب الأشاعرة أنه تعالى شود الثناء عليه . وإراد منهم كل ذلك . ولم يرض الأشاعرة بهذه التهمة المعتزلية ، وقالوا : إن هذه الأشياء تقبح منا فاما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا . ويحسن من البعض كالصلاة ، فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر . كذلك فى مستتنا . ورد المعتزلة : إنما وجب ذلك فى الشرعيات . لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومماسد ، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات . وليس كذلك فى العقليات . لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجود تختصها . فمتى وجد ذلك الوجه

وجب قبحه أو حسنه . سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا ⁽¹⁾ .
 وفى مقابل اعتراض الأشاعرة على هذا الدليل المعتزلة . نرى المعتزلة
 يستمرون فى تقديم أدلتهم على صدق دعواهم ، ولكنهم يتعاملون مع
 الأشاعرة نفس المعاملة ، أى يتعرضون لأدلتهم بالنقض على ما سنرى .
 لكن إذا كان معتقد الأشاعرة فى إسناد خلق الأفعال الى الله إنما
 يمثل أحد شطري نظريتهم فى " الكسب " وقد أخطأوا - كما سبق - فى
 الاستدلال عليه من القرآن ، فماذا عن استدلالهم على الشطر الثانى من
 النظرية . وهو الخاص " بكسب " الإنسان للفعل بعد أن يخلقه الله ؟ من
 الغريب حقاً أن الأشاعرة لم يستدلوا ولو بآية واحدة تحمل لفظ " الكسب "
 . مع أن هذا اللفظ قد ورد فى آيات كثيرة منها : " بلى من كسب سيئة
 وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " ⁽²⁾ . " أولئك
 لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب " ⁽³⁾ . " إن الذين يكسبون الإثم
 سيجزون بما كانوا يقترفون " ⁽⁴⁾ . " ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن
 الله سريع الحساب " ⁽⁵⁾ . " وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم
 ويعفو عن كثير " ⁽⁶⁾ . " كل امرئ بما كسب رهين " ⁽⁷⁾ ... الى غير
 ذلك من الآيات التى يتضح منها أنها تشير الى مسئولية الإنسان عن أفعاله .
 وبالتالي حسابه عليها . ولا تشير الى خلق الله للأفعال . وهذا ما يبين عدم
 استناد الأشاعرة الى مثل هذه الآيات التى تحمل لفظ " الكسب " لأنهم أرادوا
 به معنى مختلف تماماً عن معناه الوارد فى القرآن . ومن ناحية أخرى لم

⁽¹⁾ شرح الأصول الخمسة ، ص 344 - 345 .

⁽²⁾ البقرة آية 81 .

⁽³⁾ البقرة آية 202 .

⁽⁴⁾ الأنعام آية 120 .

⁽⁵⁾ إبراهيم آية 51 .

⁽⁶⁾ الشورى آية 30 .

⁽⁷⁾ الزمر آية 21 .

يهتم الأشاعرة بتأكيد نظريتهم في الكسب بالأدلة السمعية بقدر ما اهتموا بإظهار معارضتهم للمعتزلة هؤلاء الذين استندوا على مثل هذه الأدلة لتأكيد معتقدتهم في حرية الإرادة الإنسانية .

وإذا كان الأشاعرة قد أخفقوا في أدلتهم السمعية على نظريتهم في " الكسب " ، فإنهم قد استعاضوا عن ذلك بالتوسع في الأدلة العقلية لتأكيد النظرية من ناحية ، والرد على الخصوم المعارضين (المعتزلة) من ناحية أخرى .

يقول الأشعري ⁽¹⁾ : والدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً ، ووجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلاً . ووجدنا الكافر يجهد نفسه الى أن يكون كفره حسناً . ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلاً . لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته . ولكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر والمؤمن . وإذا علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من أحدثه عليها وهو قاصد الى ذلك ، وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً غير الكافر الذي يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً . وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلاً غير المؤمن الذي يريد ألا يكون في إيمانه مجهداً . وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن . فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد الى ذلك .

يوضح النص أنه ما دامت الأفعال لا تأتي على نحو ما يقصده الكافر ويشتهي المؤمن . أو لا تأتي على غرار ما يتمناه الإنسان بصفة عامة ، فلا بد أن يكون ثمة فاعل آخر غير الإنسان . وهذا الفاعل الحقيقي هو الله . وما الإنسان إلا مكتسب لتلك الأفعال التي يخلقها الله .

⁽¹⁾ اشعري ، ص 38 - 39 .

لكن إذا كان الله هو الخالق الحقيقي للأفعال . فلماذا نقول إنه مكتسب لها أيضا ؟ يرد الأشاعرة : ليس للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لا بد من فاعل بفعله . ودليل ذلك أن حركة الإضطرار تدل على أن الله تعالى الفاعل لها على حقيقتها ، ولا تدل على أن المتحرك بما في الحقيقة هو الله تعالى . إذ المتحرك بها هو الذي اكتسبها بعد أن خلقها الله . وبناء على ذلك يعترض المعتزلة بأن الإنسان يكتسب الفعل على حقيقته كفراً باطلاً وإيمانا حسناً . ويرد الأشاعرة بأن هذا خطأ وحجتهم هي أن معنى " أكتسب الكفر " أنه كفر بقوة محدثة . وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان " إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشئ على حقيقته ، لأن الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين ^(١) .

ويعترض المعتزلة بأنه إذا كانت إحدى الحركتين (لخلق والكسب) ضرورة ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . وإذا كانت إحداهما كسباً ، فيجب أن تكون الأخرى كذلك . ويرد الأشاعرة بأن ذلك لا يجب لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب ، فالضرورة ما حمل عليه الشئ وأكره وجبر عليه ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده ، لم يجد منه انفكاكاً ولا إلى الخروج عنه سبيلاً . فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذي هو وصف الضرورة . وهي مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى ، كانت اضطراراً . وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطراراً لأن الإنسان في ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى . والإنسان يعلم التفرقة بين الحليين من نفسه . وإذا كان العجز قائماً في إحدى الحالتين . فقد وجب أن القدرة التي هي ضد

حادثة فى الحالة الأخرى . لأن العجز لو كان فى الحالتين جميعاً . لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلاً واحداً . فلما لم يكن هذا هكذا ، وكانت القدرة فى إحدى الحركتين . وجب أن تكون كسباً . لأن حقيقة الكسب هى أن الشئ وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالتين فى الحركتين . ولأن إحداهما بمعنى الضرورة ، وجب أن تكون ضرورة . لأن الأخرى بمعنى الكسب ، وجب أن تكون كسباً⁽¹⁾ .

فالأشعري - على حسب الشهرستاني⁽²⁾ - يفرق بين الأفعال الاضرائية كالرعدة والرعدة ، وبين الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . وعلى ذلك فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . ولو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدي ذلك الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا اراده العبد ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته .

وهذا هو مضمون مذهب " الكسب " الأشعري ، والذي لا يوافق عليه المعتزلة بل ويرون - استمراراً فى الهجوم على الأشاعرة - أنه يلزم أصحابه بعدة أمور ، منها ما يلي⁽³⁾ :

أ - لا يتصور استحقاق المدح والذم تبعاً للكسب الأشعري . ويلزم أن يكون

⁽¹⁾ راجع نفس المصدر ، ص 41 - 42 .

⁽²⁾ المنز والنجار 124 - 125 .

⁽³⁾ انفاص عبد الجبار . شرح الاصول الخمسة . ص 333 - 335 .

الظلم والكذب وغيرها ، كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلاً .

2- لا يثبت مذهب الكسب لرسول الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولاً فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعوننا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقنا فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه .

3- انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : إلى ماذا تدعوننا إليه؟ فإن كنتم تدعوننا إلى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم تدعوننا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيعه ولا نتبع منه .

4- التسوية بين الرسول وإبليس ، لأن الرسول يدعو العباد إلى خلاف ما أراده الله تعالى منهم ، كما يدعوهم إبليس إلى ذلك . بل يلزم الكسب أصحابه . أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه .

وبعد هذه الأمور التى تستلزم عن مذهب الكسب الأشعري ، فإن كل مذهب يقتضى ذلك ويؤدي إليه فكافيك به فساداً على رأى للعتزلة . لكن هل سلم الأشاعرة بمحاولة نقض المعتزلة لمذهبهم فى الكسب؟ الحقيقة أن الأشاعرة قد استمروا فى الدفاع عن مذهبهم عن طريق استمرارهم فى الاعتراض على أدلة المعتزلة على حرية الإنسان فى اختيار أفعاله .

فمن أدلة المعتزلة العقلية الأخرى على أنه تعالى يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ويرفض الأشاعرة هذا الدليل اعترافاً وحنيناً في دلتنا أن الظالم هو من جعل الظلم ظلماً له . لوجب أن يكون الرارق اسماً من جعل الرارق رارقاً له . والعادل اسماً لمن جعل العدل عدلاً له . وكذلك الكلام في الحسن . والسعم . والمتفضل . وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتكب . قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشئ من هذه الأسماء . وقد عُرف خلافه . وإذا سئل الأشاعرة المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى غير منفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً ؟ أجاب المعتزلة : لو كان كذلك لوجب ألا يكون في عالم الله تعالى ظالم . لأن العباد غير منفردين بالظلم ⁽¹⁾ .

وإذا كان المعتزلة يرون في أحد أدلتهم العقلية أن الإنسان يستحق المدح والذم على فعله من وجهين ، أحدهما : أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن لحسنه في عقله . والثاني : ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله ، فإن الأشاعرة قد توجهوا اليهم بالسؤال : اليس الصغير قد يمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ رد المعتزلة بأنه إذا ثبت أنه يستحق فلا يستحق إلا على هذين الوجهين . فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يفعل على جهة التفضل ، كما يمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك إلى الصلاح ⁽²⁾ .

ونعود مرة أخرى إلى دور المعتزلة في الهجوم على الأشاعرة ، بالسؤال : هل يقضى مذهبكم كما يفهم من ظاهره بأن الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بناء على أنه تعالى قد خلق جميع الأفعال ؟ هنا نرى الأشاعرة - فراراً من مذهب الجبر - يوافقون على أن الله قد قضى المعاصى وقدرها فعلاً ، ولكن بمعنى أنه تعالى كتبها وأخبر عن

⁽¹⁾ انمصدر السابق . ص 351-352 .

⁽²⁾ الأشعرى . النعم . ص 42 .

كونها كما قال : " ... وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب ... " ⁽¹⁾ يعنى أخبرناهم وأعلمناهم . وكما قال : " إلا امرأته قدرناها من الغابرين " ⁽²⁾ يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين . ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها ، وإذا سأل المعارضون : أفترضون قضاء الله وقدره الكفر على الإنسان ؟ أجاب الأشاعرة : نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً ، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك . وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وأن الخشبة مكسورة أن نقول : حجة الله تعالى مكسورة ، لأن هذا يوهم بأن حجة الله تعالى لا حقيقة لها . فكذلك نطلق الرضى بلفظ القضاء والقدر ، ولا نطلقه بلفظ الكفر ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وقدره للذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره ، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه . وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ونكره موتهم ونكره بقاء الشياطين . وكل بقضاء رب العالمين ⁽³⁾ .

ويتفرع من مشكلة الفعل الإنساني عند الأشاعرة مسألة " الاستطاعة " أو " القدرة " وهى مثلها مثل المسألة الأصل (الفعل الإنساني) أدلى الأشاعرة بدلوهم فيها ، واعترض عليهم خصومهم لا سيما المعتزلة . فذهب الأشاعرة الى أن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره ، ودليلهم على ذلك أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره ، وكما يكون متحركاً بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقتة له ، لم يوجد إلا وهو

(1) الإسراء آية 4 .

(2) النمل آية 57 .

(3) راجع اللع ، ص 45 - 47 .

مستطيع . فنما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع . صح ونبت ان استطاعته غير د . ولما اعترض الخصوم بالقول : فإذا أنبت له استطاعة هي غيره ، فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل ؟ رد الأشاعرة : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها .

فإن كان حادثا معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثا بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى ، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها . فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة . وإن كان عاجزا في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة ، وهذا فاسد . وأيضا لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برداً ، والقطع بحد السيف معدوم ، وقد قلب الله تعالى السيف قسبا والقطع بجارحة معدومة ، وذلك محال . فإذا استحال ذلك ، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها ⁽¹⁾ .

من ذلك يمكن بيان موقف الأشاعرة من الاستطاعة في أنها خلاف الإنسان ، ولو كانت هو ، للزم ألا تفارقه وتلازمه ضرورة . ولكن الثابت والمعلوم أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً ، وغير مستطيع تارة أخرى . وإذا كانت الاستطاعة لا تلازم الإنسان ، فهي تلازم الفعل . لأنها لو تقدمت عليه ، لجاز أن يكون وقوعه بقدرة معدومة وذلك محال .

وهكذا طال النقاش والحوار والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة الفعل الإنساني ، وقدمت كل جماعة أدلة وحجج حاولت أن تؤيد موقفها بها . وهى فى الوقت نفسه لم تقبل أدلة الجماعة الأخرى . بل

⁽¹⁾ المصدر السابق ص 54 - 55 .

حاولت ضحدها ، ومن ثم طال الحوار التاريخي بين الجماعتين ، وظلت كل جماعة متمسكة برأيها ، فالإنسان حر في اختيار أفعاله عند العترة . ومكتسب للفعل بعد أن يخلقه الله عند الأشاعرة . وبذلك فهم يقتربون من أصحاب مذهب الجبر .

والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والأختيار ، ولم يقطع في أي منهما برأى مطلق حاسم ... يقول الله عز وجل " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله " (1) . وهذا تأييد لمقالة الجبر . وفي آية أخرى " إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا " (2) .

وهي تعنى أن الإنسان مختار له حرية الفعل . وهنا أرانى أتفق مع الدكتور أبو ريان (3) في أن الخطأ ينشأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر إليها في مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول بها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية ، فنحن نجهل كثيرا من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني ، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التي قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنساني ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجهلها . فالإنسان ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الإنسانية في جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الإنساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط . والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الإنساني على المستوى الإنساني فننقنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الإرادة ، وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء .

(1) الإنسان ، آية 30 .

(2) الإنسان آية 3 .

(3) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 231 - 232 .

ومن ثم يكون الاستمداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ، فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنساني ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الإنساني ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقض بين النصوص القرآنية .
فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فإنها توجه الى الإنسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

يتبين مما سبق مدى أهمية وخطورة مسألة " أفعال الإنسان " في العقيدة الإسلامية ، تلك المسألة التي اختلفت طوائف الأمة بصددتها ، ورأينا بعض الفرق تقف على طرفى نقيض ، فالجبرية ، ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مجبور فى أفعاله ، والقدرية ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مخير فى أفعاله ، حر فى إرادته .

ويمثل أهل السنة والجماعة الموقف الوسط بين الطرفين ، فأمنوا بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومجبر مسير فيما لا يعلم ، والله أعلى وأعلم .

الفصل الثامن

نتائج الدراسة

سجلت في معظم فصول هذا الكتاب بعض الاستنتاجات ، والنتائج التي لم يتحتم تأجيلها . وبعد أن استعرضت جوانب الموضوع - من وجهة نظري - على الآن أن استخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التي طرحتها في مقدمته ، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال النتائج التي أطرحها فيما يلي :

شهد المجتمع العلمي الإسلامي إذان عصر ازدهاره نوعاً مميزاً جداً من النشاط العلمي ، تمثل في الحوار والجدل والمناظرات . وبالتساؤل عن بداية هذا النشاط ، رجحت الدراسة أنه يعد صورة متطورة لما عُرف في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، مثل التي جرت بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض والبشرية النبوية . لكننا رأينا كيف أن هذا النوع من المناظرات (الدينية) قد توقف تماماً في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين ، حيث كانوا أئمة . علماء بالله تعالى ، فقهاء في أحكامه ، مستقلين بالفتاوى في الأقضية ، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة . ولذلك تفرغ العلماء لعلوم الآخرة ، وتجردوا لها . وبعد عهد الخلفاء الراشدين ، عادت المناظرات (الدينية) إلى الظهور والانتشار ، الأمر الذي جعل بعض العلماء يضع شروطاً للمناظرة في علوم الدين ، لا يصح ، ولا ينبغي انعقاد مجلسها إلا بها . وقد أوردت الدراسة شروطاً ثمانية ، سطرها الإمام الغزالي لمثل هذا النوع من المناظرات .

أما الحوار والجدل والمناظرات في العلوم المختلفة ، فقد بينت الدراسة كيف أن ظهور علم الكلام كان سبباً قوياً ومباشراً في انتشار مجالس الجدل والمناظرات في المجتمع العلمي الإسلامي بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير إلى إنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر ... ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشاراً واسعاً . تبعاً للشغف العلمي لدى العلماء

على أثر حركة الترجمة ، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء هؤلاء الذين رأوا فى انعقاد مجالس العلم والمناظرات فى قصورهم من الأمور الهامة فى تأسيس الرعية ، فضلاً عن كَوْن مثل هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأبهة والعظمة آنذاك ! ومما لا شك فيه أن هذا الجو العلمى قد أحدث نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين ، أفراداً كانوا ، أم جماعات ، الأمر الذى انعكس أثره على المجتمع العلمى ككل .

وكان من نتائج حركة التنافس داخل مجالس الحوار والمناظرات أن أقبل بعض العلماء والأدباء على مذاكرة أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم . ومن أمثلة هذا الصنف من العلماء - فضلاً عن ما ذكر فى سياق الموضوع - الفراء بن زياد الكوفى النحوى الذى قيل عنه : نولاه لما كانت عربية لأنه هذبتها وضبطها . وقال ثمامة بن أشرس المعتزلى : ذاكرت الفراء فوجدته فى النحو نسيج وحده ، وفى اللغة بجرأ ، وفى الفقه عارفاً باختلاف القوم ، وفى الطب خبيراً ، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً . وصنف الفراء للمأمون كتاب الحدود فى النحو ، وكتاب المعانى ، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً . وعمل كتاباً على جميع القرآن فى نحو ألف ورقة لم يعمل مثله . وبالبحث عن أنواع مجالس الحوار والمناظرات أوضحت الدراسة إنها لم تختص بعلوم معينة دون سواها ، بل شملت معظم العلوم المعروفة آنذاك ، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين ، إلا أنها تطورت الى مناظرات علمية ، وأدبية ، وفلسفية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وطبية ... وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل فى موضعه .

ولما وجدت الدراسة أن معظم علوم الحضارة الإسلامية ، وكذا بعض الفرق والمذاهب قد اعتمدت على الحوار والمناظرة كأساس مهم من أسس قيامها وتثبيت أركانها ، زعمت أن هذا الحوار المتصل هو " علم " له مبادئ وأسس وآداب ، يمكن تدشينها فى نقاط محددة فيما يلي :

- 1- يستند علم الحوار على معرفة حال المستدل والمجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثاني معترضاً مبيناً محل اعتراضه أو معارضته .
- 2- متى يجب على المستدل السكوت ، ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال .
- 3- أن يكون المحاور في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه .
- 4- أن يرى المحاور فيمن يحاوره رفيقاً معيناً لا خصماً ، ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق ، كما لو أخذ طريقاً في طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته في طريق آخر ، فإنه يشكوه ولا يذمه ، ويكرمه ويفرح به .
- 5- أن لا يمنع المحاور محاوره الانتقال من دليل الى دليل ، ومن إشكال الى إشكال ، ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمني من ذكره ، وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك ، فإن الرجوع الى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله .
- 6- أن يحاور من يتوقع الاستفادة منه ، من هو مشغول بالعلم . ولا يحترز من محاوره الفحول خوفاً من ظهور الحق على سنتهم وفي المقابل يجب على الفحول قبول محاوره من يعتقدون أنه دونهم ، بغية إظهار الحق إن كانوا فحولاً بحق ، وليس فحولاً مصطنعين !
- 7- أن لا يكون المتحاوران طالبى حقيقة ومريدى بيان ، فإما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر إقناعها به ، ويكون الآخر متوهماً أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له . مغالطاً لعقله ، أو مغروراً كالحالم لا يدري أنه نائم .

فيحاول الأول ، صاحب اليقين ، أن يحل شك هذا الغالط المخالف ، ويفصح بسرّه في المغالطة ويدفع شرّه . فإذا اتفق المتحاوران هكذا ، فتلك محاورة ومناظرة فاضلة حميدة العاقبة ، يوشك أن تنحل .

8- إذا كان المتحاوران معا غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما طالبا للحق ، والثاني غالطا ، أو مغالطا فتلك محاورة أو مناظرة يكثر فيها الشغب والصخب ، ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها . وربما كان الجاهل فيها مسارعا إلى قبول ما قرع سمعه دون تصحيح ، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله .

9- إذا سأل المحاور ، فأجابه محاوره بالسكوت ، عن معارضته ، فهذا جواب يؤدي إلى انقطاع المحاورة أو المناظرة . ويحدث ذلك إذا ما سأل المناظر خصمه بما لا يعقل ، وبما هو خارج عن موضوع المناظرة أصلا . فمن هذه صفته ، فسكوت الخصم عن معارضته جواب .

10- إذا سأل المحاور محاور بالقول : ما قولك في كذا ، فالجواب مقفوض إلى المستنول يجيب بما يشاء . وأما إذا قال له : أمر كذا ، أحق هو ؟ فلا بد أن يجيب إما بنعم أو لا ، كسائل سأل فقال : ما تقول في الأرض كرية أم لا ؟ فلا بد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول في الخمر ، أحلال أم لا ؟ فكذلك أيضا ... أو قال له : هل الخلاء موجود أم لا ؟ فلا بد من نعم أو لا ... وهكذا .

11- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ في المحاورة أو المناظرة مثل أن يقول المحاور لمحاور : أنت تقول كذا أو لم تقول كذا ، فيجيب المستنول : وأنت أيضا تقول كذا ، أو لأنك أنت أيضا تقول كذا ، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطأ فاحش والاقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :
الأول : أن يكون القول الذي اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما

يقول هو ، فهذا وجه فاضل وقع للسائل . وذلك كمعتزلى قال الآخر : لم قلت إن الله تعالى خالق الشر ؟ فقال لأنك تقول معى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه ، والشر عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه فى الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال . وهذا خطأ ، وإنما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض ، ثم يعض فى مسأله .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغبا يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ ، ولا يقصد طلب حقيقة ، فهذا واجب أن يرجع عيبه بمثل هذا فقط ، ولا يناظر بأكثر من ذلك ، إذا الغرض كف ضرورة فقط ، ولا تكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلا .

12- ليس على المناظر أكثر من نصر الحق وتبينه ، وليس عليه أن يصور للحواس أو النفوس ما لا سبيل الى تصويره ، ولا ما لا صورة له أصلا . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا فى زمان ، ولا فى مكان ، ولا حاملا ، ولا محمولا . فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك ، وهذا لا يلزم ، وهو كاعمى كلف بصيرا أن يصور له الألوان ، فهذا ما لا سبيل إليه ، وتكليف فاسد ، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل فى النفس أصلا . ولو جاز لكل من لم يتشكل فى نفسه شئ أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح ، والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ، ويبطل ما أبطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبت ولا أبطله البرهان ، حتى يلوح له الحق .

- 13- المحاور والمناظر الحق لا يقنع بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصح قوله ، فإن وجد حقاً برهان . رجع إليه ، ولا يتردد ، ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة آتيا من قبول الحق .
- 14- المحاور والمناظر الحق ، إن وجد تمويهاً ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يفطن غيره من أهل مقالته لما غال عنه .
- 15- المحاور والمناظر الحق ، لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالي إن قيل إنه مبطل ، وذلك لأن له فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (عليهم السلام) ومن دونهم ، فكثيراً منهم قتل دفاعاً لحقه ، ونسباً للباطل إليه .
- 16- لا يستند ، مع الحق ، الى أحد ، ولا يبالي بكثرة خصومه ، إن كثروا ، ولا يقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم إياهم ، ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم .
- 17- يتجنب الالتفات الى من يتبجح بقدرته فى الجدل ، فيبلغ به الجهل الى أن يدعى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلاً ، والباطل حقاً . فلا يصدق المحاور والمناظر الحق مثل هؤلاء الكذابين الأراذل .
- 18- يرغب فى أن يكون محقاً عالمياً غالباً فى الحقيقة ، حتى إن قيل عنه : مبطلاً جاهلاً مغلوباً ، أكثر من رغبته فى أن يقال عنه محقاً عالمياً غالباً ، وهو فى الحقيقة مبطل جاهل مغلوب . وله فيمن وصفه الجهال بذلك قبله من المرسلين (عليهم الصلاة والسلام) والأفاضل المتقدمين أفضل أسوة وأكرم قدوة . وكذلك يحب أن يوصف بالفسق وهو فاضل . خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق .

- 19- يتحفظ الخروج عن مسألة الى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها ، لأن هذا المسلك من فعال أهل الجهل .
- 20- يحذر مناظرة ، أو مكالة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة ، أو الصياح والمغالبة ، فلا يعتن به . ثم تراه يحاول صرفه عن ضلالة بالوعظ ، فإن لم يكن ، فبالزجر ، فإن كان ممتنع الجانب ، تراه يجتنبه كما يجتنب المجنون ، معتقداً أن أذاه أخطر من أذى المجانين!
- 21- يحذر كل من لا ينصف ، وكل ما لا يفهم ، ولا يتكلم إلا مع من يرجو إنصافه وفهمه .
- 22- لا يقدر أحد على الشروط السابقة إلا بخصلة واحدة ، وهى أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له ، أو ذمهم إياه ، ولكن يجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .
- 23- المحاور والمناظر الباطل ، يقصد إبطال الحق ، أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .
- 24- المحاور والمناظر الباطل ، يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالى بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك أن يحكم ثم ينقضه .
- 25- ينتقل من قول الى قول ، ومن سؤال الى سؤال . على سبيل التخليط ، لا على سبيل الإبانة .
- 26- يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا .
- 27- يحاول إحراج محاوره ، ويلجئه الى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة

لأنه يرجع الى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء .

28- الإيحاء بالتضاحك والصياح والمحاكاة والاستجهاال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف ، إن لم يكن لطام وركاض . تلك كانت شروط ومبادئ وأسس قيام علم الحوار العربى الإسلامى كما رأت هذه الدراسة ... علم الحوار الذى يعد من العلوم (المنسية) فى الحضارة الإسلامية ، حيث راج وازدهر فى فترات السؤود الحضارى . وخفت وبهت فى فترات الضعف .. ولذلك جاءت هذه الدراسة محاولة إحياء هذا العلم العربى الإسلامى الأصيل بعد ما رأت أن الغرب يطبق حالياً أسسه ومبادئه ، فيما يعرف " بالمناظرة " على كافة الأصعدة ، وأعلاها المناظرة التى تعقد بين المرشحين لرئاسة أمريكا ، ويتابعها العالم أجمع . هذا فى الوقت الذى أهمل فيه العرب والمسلمون هذا العلم ، واكتفوا (بالفرجة) على مناظرات الغرب ! .

هلا أحييت الأمة العربية الإسلامية أسس ومبادئ علم الحوار ليكون ركيزة أساسية فى نهضتها ؟ مما لا شك فيه أن الأمة حالياً فى أشد الحاجة الى (الحوار) العقلانى الهادف ، كمسوغ للتقريب بين التيارات المختلفة على الصعيد الداخلى ، والتحاور مع الآخر على الصعيد الخارجى . وفى سبيل ذلك تقترح الدراسة ما يلى :

- تدريس مبادئ وأسس علم الحوار العربى فى كافة المدارس والجامعات العربية والإسلامية ، لتخريج أجيال قادرة على إحقاق الحق وازهاق الباطل ، كل بحسب تخصصه .
- إنشاء مجلس أعلى " للحوار " فى كل دولة عربية إسلامية يكون مرجعاً نهائياً لحسم كافة القضايا الخلافية الداخلية لكل دولة ، وعلى مستوى كافة الوزارات والإدارات - وسائر التخصصات . وتكون ممارسات هذا المجلس علانية أمام الجمهور تماماً مثلما يحدث فى

مباراة رياضية ، فيعتقد مجلس الحوار أو المناظرة بين المتناظرين ،
فيحاور وينظر كل منهما الآخر الى أن تنتهى المحاوره أو المناظرة
بانتصار فريق على الآخر ، أو مناظر على آخر فى تخصص واحد .

إننى أتصور أن مثل هذا المشروع الحوارى المقترح ، سيقبل بصورة
كبيرة من ظاهرة الواسطة والمحسوبية ، وسيقبل أيضاً من صور
وأساليب الفساد - والمعنى المقصود واضح - الأمر الذى ينعكس أثره
الإيجابى فى النهاية على صناع القرار لوضع الشخص المناسب فى المكان
المناسب .

وتلك هى التوصية النهائية التى توصى بها هذه الدراسة .

والله أعلى وأعلم

أولاً : المصادر :

- 1- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء . تحقيق بر : رصاص . دار الحياة ، بيروت (د . ت) .
- 2- ابن الأکفانی : إرشاد القاصد الى أسنى المقاصد ، تحقيق عبد الله محمد عمر ، مراجعة أحمد حلمي عبد الرحمن ، دار الفكر العربي ، القاهرة (د . ت) .
- 3- ابن خلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة 1955
- 4- ابن حزم : التقريب لحد النطق والدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د . ت) .
- 5- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د . ت) .
- 6- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محيى الدين ، دار النهضة للصربية 1949 .
- 7- ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ، دار الزائد اللبناني 1983 .
- 8- ابن قيم الجوزية : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحقيق د . السيد محمد السيد ، سعيد محمود ، ط الثانية ، دار الحديث ، القاهرة 1418 هـ .
- 9- ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1948 .
- 10- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي . دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط الخامسة 1982 .
- 11- أبو الحسن الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، ذيل كتاب النعم في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي . بيروت 1953 .

- 12- أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1939 .
- 13- البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة مكتبة المثنى ، بغداد (د . ت) .
- 14- الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق فوزى عطوى ، طبعة بيروت (د . ت) .
- 15- الخياط المعتزلى : كتاب الانتصار ، والرد على ابن الرواندى للحد ، تحقيق د . نيجر ، طبعة دار الكتب المصرية 1925 .
- 16- سيف الدين الأمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية ، لجنة التراث الإسلامى ، القاهرة 1971 .
- 17- الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ، القاهرة 1317 هـ
- 18- : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحرير وتصحيح الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (د . ت) .
- 19- الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، تحقيق أبى حفص سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة 1419 هـ - 1998 .
- 20- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، ط الأولى ، القاهرة 1965 .
- 21- : فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . على سامى النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، 1972 .
- 22- : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د . محمد

مصطفى حلمي وآخرون ، طبعة القاهرة (د . ت) .

23- القفط ————— : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة 1326هـ.

24- المســـــــــــــعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس . ط الأولى
، بيروت 1965.

ثانيا : مراجع عربية ومترجمة :

25- أحمد أمين : ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ،
الطبعة الثالثة 1962.

26- د. أحمد محمود : فى علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة
 صبحى الثقافة الجامعية ، الاسكندرية 1992.

27-..... : فى علم الكلام (2) الأشاعرة ، مؤسسة
الثقافة الجامعية 1992 .

28- د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، 4 أجزاء ، ط الرابعة عشر .

29- د. حسام حنفى : هموم الفكر الوطنى ، التراث والحداثة ، دار قباء ، القاهرة ، ط الثانية 1998 .

30- د. خالد حربى : شهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصرى ،
إمام التابعين ، ط الأولى ، دار الوفاء ،
الاسكندرية 2003 .

31- : المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى
(1) الكندرى والفارابى ، ط الأولى ، منشأة

- المعارف ، الإسكندرية 2003 .
- 32- د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين .
بيروت ، ط الثانية 1979 .
- 33- عصام محمد الشنيطي : فهرس المخطوطات المصورة ، معهد
المخطوطات العربية ، الجزء الثاني ،
التاريخ - القسم السادس ، القاهرة
2001 .
- 34- د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء
الأول ، دار المعرفة الجامعية 1999 .
- 35- د. ماهر عبد القادر محمد : التراث الإسلامى ، العلوم الأساسية ، المركز
المصرى للدراسات والأبحاث ، الإسكندرية
(د.ت) .
- 36- : فلسفة العلوم ، الميثودولوجيا (علم
المنهاج) ، دار المعرفة الجامعية ،
الإسكندرية 2000 .
- 37- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . دار
المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1996 .

فهرست الكتاب

رقم الصفحة	الموضوع
3	قرآن كريم
5	مقدمة الكتاب
	الباب الأول
	مقدمات منهجية
11	الفصل الأول .
	الجدل : بداية علم الحوار
13	- مقدمة
16	- بدايات الجدل
	الفصل الثاني
21	الحوار والمناظرات فى العالم الإسلامى
23	البواعث - الطبيعة - النتائج
23	أولا : الباعث على الحوار والمناظرات
25	ثانيا : شروط المناظرة فى علوم الدين
	ثالثا : قوانين وطبيعة المناظرة المؤدية الى الحقائق فى
29	مختلف العلوم
32	رابعا : خصال المناظر الحق
34	خامسا : خصال المناظر الباطل
	الفصل الثالث
35	الحوار والمناظرات فى العلوم المختلفة
40	1 - المذهب الأشعرى يولد بمناظرة
44	2- الطب

47	3- الإلهيات
51	4- الفلسفة
57	5- الطب النفسي
60	6- النحو والمنطق
65	7- الطبيعيات
	الباب الثاني
71	أثر المدارس الكلامية فى تطور علم الحوار
	الفصل الرابع
73	المعتزلة تولد ب حوار
	الفصل الخامس
85	كلام الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة
88	1- المعتزلة
93	2- الأشاعرة
96	3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة
	"اعتراضات وردود"
	الفصل السادس
103	رؤية الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة
106	1- المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة
110	2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة
117	3- أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة
	4- أدلة الأشاعرة العقلية "محاولة ضحد اعتراضات
121	المعتزلة"

123	الفصل السابع
	أفعال الإنسان : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة
125	مدخل :
126	-المسألة بين المعتزلة والأشاعرة - أدلة - اعتراضات -
	ردود
141	الفصل الثامن
	نتائج الدراسة
153	المصادر والمراجع
159	فهرست الكتاب

أعمال الدكتور خالد حربي

- ١- الرازى الطبيب وأثره فى تاريخ الطب العربى.
الطبعة الأولى. ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩.
الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ٢- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.
الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ .
- ٣- براء ساعة للرازى (دراسة وتحقيق).
الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩
الطبعة الثانية ، دار الوفاء ٢٠٠٦ .
- ٤- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب.
الطبعة الأولى، ملتقى الفكر، الإسكندرية ١٩٩٩ .
والطبعة الثانية، ٢٠٠٠ توزيع مؤسسة أخبار اليوم الطبعة الثالثة دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ٥- الأسس الإستمولوجية لتاريخ الطب العربى .
الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية. الإسكندرية ٢٠٠١.
الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ٦- الرازى فى حضارة العرب (ترجمة وتقديم وتعليق)
دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
- ٧- سر صناعة الطب للرازى (دراسة وتحقيق).
الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢
الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ٨- كتاب التجارب للرازى (دراسة وتحقيق).
الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ٩- كتاب حراب المجربات وخزانة الأضياء للرازى (دراسة وتحقيق وتفسير).
الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
الطبعة الثانية الإسكندرية ٢٠٠٦ .
- ١٠- العروة بين الفكرين الإسلامى

٢٠٠٣. الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية
٢٠٠٧. الطبعة الثالثة المكتب الجامعي الحديث
٢٠٠٩.

الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية
٢٠٠٣. الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث
٢٠٠٩.

الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣.
الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩.

مشاركة في كتاب "رسالة السلم في حقبة
العولمة" الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون
الإسلامية بدولة قطر مركز البحوث
والدراسات ، رمضان ١٤٢٤ هـ، نوفمبر ٢٠٠٣.

الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية،
الإسكندرية، ٢٠٠٣.

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣.

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣.

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤.

الطبعة الأولى، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٣.

الطبعة الأولى، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٤.

الطبعة الأولى، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٥.

الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩.

الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤.

١١- المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي
(١)، "الكندى والفارابي".

١٢- الأخلاق بين الحلال والحرام،
والصواب والخطأ.

١٣- العولمة وأبعادها

١٤- دور الاستشراق في موقف الغرب
من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية).

١٥- شهيد الخوف الإلهي، (الحسن
البصري).

١٦- دراسات في التصوف الإسلامي .

١٧- دراسات في الفكر العلمي المعاصر .

١٨- ملامح الفكر السياسي في الإسلام

١٩- بنية الجماعات العلمية العربية
الإسلامية

٢٠- مقالة في النقرس للرازي (دراسة
وتحقيق)

٢١- التراث المخطوط، رؤية في التبصير

- والفهم (١) علوم الدين لحجة الإسلام
أبي حامد الغزالي.
- ٢٢- التراث المخطوط، رؤية في التبصير
والفهم (٢) المنطق.
الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤.
- ٢٣- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في
الحضارة الإنسانية
الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩
- ٢٤- تاريخ كيمبرج للإسلام (العلم)
الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩
- ٢٥- مبارك للأمة
الطبعة الأولى، الإسكندرية ٢٠٠٥.
- ٢٦- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في
الآخر
الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٦.
- ٢٧- العبث بتراث الأمة .
الطبعة الأولى، الإسكندرية ٢٠٠٦.
- ٢٨- المسلمون والآخر، حوار وتبادل
حضاري
الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٦.
- ٢٩- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في
الحضارة الإسلامية
الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩.
- ٣٠- علم الحوار العربي الإسلامي (أدابه
وأصوله)
الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٦.
- ٣١- منهاج العابدين للإمام أبي حامد
الغزالي (دراسة وتحقيق)
الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩
- ٣٢- مدارس علم الكلام في الفكر
الإسلامي (المعتزلة - الأشاعرة) وأثرها
في تطور علم الحوار
الطبعة الأولى المكتب الجامعي الحديث
الإسكندرية ٢٠٠٩

sharif mahmoud